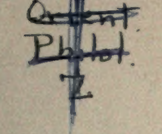
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST APR 1 1924



ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI

PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

1916

SECHSUNDDREISSIGSTER JAHRGANG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1916

BS
410
Z38
Bd.36-37

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Noch einmal „Ellä toledoth".

Von Prof. D. Karl Budde in Marburg.

In seiner Heidelberger Dissertation „Die Priesterschrift in der Genesis" (Halle [Saale] 1915) stellt lic. WALTHER EICHRODT S. 23 Fußnote 1 fest, daß mein Aufsatz Ellä toledoth (hier 1914 S. 241 ff.) erst nach Fertigstellung seines Manuskripts erschienen sei und daher nur in einem Nachtrag (S. 52—54) habe berücksichtigt werden können. Mir will es scheinen, als wenn es richtiger gewesen wäre, die Tatsache des Zuspätkommens meiner Arbeit einfach hinzunehmen, als ihr eine so flüchtige und irreführende Berücksichtigung zuteil werden zu lassen. Denn nur Flüchtigkeit kann es erklären und entschuldigen, wenn E. S. 53 behauptet, ich „glaubte das Schema für alle [Toledoth-]Überschriften auf Grund von Gen 25 19 feststellen zu können".[1] Er führt dafür, abweichend von seinem sonstigen Verfahren, keine Beweisstelle an. Er kann nur S. 247 meinen, wo ich in der Tat 25 19 für die Herstellung von 11 10 verwende. Dort aber sage ich ganz unmißverständlich: „Es sollte nach der allgemeinen Regel und nach dem Wortlaut von 25 19 insbesondere heißen" usw. Ich unterscheide also zwischen 1. der allgemeinen Regel und 2. dem Muster, das für diesen besonderen Fall in 25 19 vorliegt, darum aber entfernt nicht für alle Überschriften. Die allgemeine Regel aber steht auf derselben Seite oben, daß nämlich hinter der Überschrift eine Wiederholung des in Betracht kommenden Ausschnitts aus dem vorherigen Hauptstück das neue einleite. Von dem vorherigen Hauptstück also hängt es ab, was hinter der Überschrift diesem Zwecke dienstbar gemacht wird, nicht von 25 19; danach ist es klar, daß nach meiner Anschauung Inhalt und Wortlaut dieses *„passus concernens"* bei den verschiedenen Haupt-

[1] Nach den weiteren Ausführungen will er damit sagen, ich glaubte das Schema für alle in 25 19 gefunden zu haben. So wiederholt er selbst weiter unten: „25 19 ist BUDDES Musterbeispiel." Auch S. 54 stellt er abschließend wieder dasselbe fest.

stücken ein himmelweit verschiedener sein kann und nur da, wo die Verhältnisse ganz gleich liegen, eine Stelle für die andere als Muster herangezogen werden darf. Nur auf die Wiederholung als solche geht auch der weitere Satz auf derselben Seite, den E. S. 53 Fußnote 1 wörtlich anzieht: „Ob dieses Gesetz ursprünglich auch nur eine einzige Ausnahme zugelassen hat, mag man billig fragen.“ Er aber entnimmt daraus im Text, zu dem er die Stelle als Beweis gibt, daß ich mich „auf so absolute Regelmäßigkeit in den Überschriften P's versteife“. Wie ist das nur möglich, da ich eben vorher als Beispiele 10 1 „Die Söhne Noahs waren Sem, Ham und Japhet“, 25 12 „Sohn Abrahams, welchen Hagar die Ägypterin, die Magd Saras, dem Abraham geboren hatte“, und 25 19 „Abraham zeugte den Isaak“, also alle verschieden voneinander, im vollen Wortlaut aufführe? Aber ohne Gnade legt mich nun E. auf 25 19 fest[1] und verzeichnet bei allen zehn Überschriften jede Abweichung diesem Schema gegenüber als Beweis gegen meine Meinung; kaum daß er für 5 1 eine Ausnahme, für 25 12 die Berechtigung einer kleinen Abweichung zugibt. Mit solchem Verfahren den Gegner zu widerlegen, ist freilich kein Kunststück; in Wirklichkeit aber widerlegt man so nur sich selbst in seinem Irrtum.

Damit aber diese notgedrungene Verwahrung nicht ohne sachlichen Gewinn bleibe, will ich nicht unterlassen, den Einwänden EICHRODTS, soweit sie die Möglichkeit dazu bieten, nachzugehn. Da er in der Nachfolge von EERDMANS und SMEND die Hauptstücküberschriften für Pg[2] preisgibt, möchte sonst dennoch der Eindruck entstehn, als wenn durch seine Schrift diese Anschauung an Wahrscheinlichkeit gewonnen hätte. Zugleich aber wird auch zutage kommen, was etwa auf seiner Seite anzuerkennen, auf meiner zu verbessern ist.

Ob es schwerer ist, für gleichförmige Überschriften oder im Lauf der Erzählung dasselbe Wort in wechselnder Bedeutung zu gebrauchen (S. 52 Fußnote), wird sich nicht grundsätzlich entscheiden lassen; für den Gebrauch von תּוֹלְדֹת in 2 4a darf ich zur Ergänzung auf meinen

[1] Er fährt S. 53 oben wörtlich in der Wiedergabe meiner Meinung fort: „Nach den Worten ואלה תולדות פ״ folgt zunächst die Angabe des Vaters des Betreffenden, und zwar in der ebenfalls stereotypen Wendung פ״ הוליד את־פ״, dann ev. eine kurze Notiz über die Hauptperson, etwa ihr Alter o. ä., dann die Aufzählung der Nachkommen.“ Nicht ein Wort von alledem steht in meinem Aufsatze. Das Zitieren und Referieren wird E. doch wohl noch lernen müssen.

[2] Ich berichtige hier bei Gelegenheit das Flüchtigkeitsversehen, durch das ich auf S. 90 die Bezeichnung Pg WELLHAUSEN zueigne. Sie ist bekanntlich von HOLZINGER eingeführt.

Aufsatz „Wortlaut und Werden" usw. (hier 1915) S. 66 verweisen. Für 5 1 2 hatte ich selbst a. a. O. S. 247 Verbesserungen freigegeben; in dem neuen Aufsatz S. 80 Anm. 1 habe ich für die wesentlichste einen Vorschlag gemacht. Was 6 9 angeht, so kann man E. soweit recht geben, daß die Charakteristik Noahs etwas Auffallendes hat. Nicht etwa, weil sie das mir nur aufgedrungene enge Schema störte, sondern weil sie Neues an der Stelle bringt, wo wir schon Berichtetes, eben den *passus concernens,* erwarten sollten, und es obendrein in einer Fassung bringt, als wenn in der Tat schon Berichtetes angezogen würde.[1] Man hat ein Recht daraus zu schließen, daß bei 5 32 dergleichen wirklich schon gesagt war, dort aber verloren gegangen oder von der Redaktion gestrichen worden ist. Doppelt rechtfertigt sich diese Annahme, wenn wir bedenken, daß wesentlich dasselbe, mit der gleichen Wendung, die in 6 9 den Schluß bildet, bei Henoch (5 [22] 24) geflissentlich hervorgehoben ist. In meiner Biblischen Urgeschichte habe ich nachgewiesen (S. 93 ff.), daß für P die erste Hälfte der Geschlechter der Sethitentafel als gut, die zweite mit Ausnahme des siebenten Geschlechtshaupts, Henoch, und des zehnten, Noah, als böse und damit dem Verderben durch die Sintflut verfallen gilt; das beweisen die ursprünglichen Zahlen des Samaritanus und die Namen in ihrer eigenartigen Ausgestaltung. Eben deshalb wird die Ausnahme auch bei Noah hervorgehoben gewesen sein, vielleicht diesmal, anders als bei Henoch, vor der Erwähnung der Söhne, die er ja erst mit 500 Jahren zeugte.[2] Wodurch dieser Absatz verloren gegangen ist, können wir nicht mehr feststellen. Vielleicht genügte, wenn man von bloßem Textschaden absehen will, das Dazwischentreten der so weit abseits führenden Engelehen 6 1—4; vielleicht auch hat man auf Grund einer abweichenden Überzeugung die Betonung der Verderbtheit der letzten Sethitengeschlechter an dieser entscheidenden Stelle mit vollem Bedacht getilgt. Das wäre doppelt begreiflich, wenn etwa in 5 32 neben der Frömmigkeit Noahs auch die Verderbtheit seiner Umgebung deutlicher noch als in dem בְּדֹרֹתָיו von 6 9 zu lesen stand.[3] Aber E. hat hier noch eine andre Einwendung zu machen. Warum fehlt in dem *passus*

[1] נֹחַ אִישׁ צַדִּיק ist reiner Nominalsatz, תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו ein neuer, selbständiger Satz, etwa „als untadelig hatte er sich erwiesen unter seinen Zeitgenossen."

[2] Vielleicht ist in dem וַיְהִי zu Anfang von 5 32, das dem וַיְחִי bei allen übrigen Geschlechtern als einzige Ausnahme gegenübersteht, noch der Ansatz zu dieser Aussage erhalten geblieben.

[3] Auch die Verwirrung des Wortlauts von 5 22-24 könnte mit dergleichen zu schaffen haben.

concernens die Nennung des Vaters Noahs? Oben schon habe ich es abgelehnt, mich dafür überall auf 25 19 festnageln zu lassen. Aber einen Grund dafür haben wir soeben kennen gelernt. Es hatte nichts Verlockendes, den zum Untergang in der Sintflut verurteilten Vater Noahs von neuem aufzuführen. Dazu kommt doch wohl der andre Grund, daß in diesem Falle das vorhergehende Hauptstück bereits über den Helden des neuen hinausgeschritten war zu den drei Söhnen, die ohnedies für das Folgende allein von Bedeutung waren. Es wird gut sein, das auch ferner im Auge zu behalten.

Auch daß ich in 10 1 den *passus concernens* durch Einschub — besser hieße es „Wiederholung“ — von בְּנֵי נֹחַ gewinnen muß, wird mir auf das Debetkonto geschrieben (vgl. auch S. 54). E. drückt sich hier so vorsichtig aus, daß man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, daß er die Herstellung selbst billigt; trifft das zu, wie kann sie dann gegen mich zeugen? Wenn E. mich wieder damit zu treffen meint, daß nach 5 32 25 19 נֹחַ הוֹלִיד וגו' näher läge, so kämpft er nur gegen seine Windmühle. Aber außerdem weiß er doch wohl auch, auf welche Weise die Quellenscheidung in der Völkertafel endlich geglückt ist, nämlich durch WELLHAUSENs Entdeckung, daß P hier durchgängig nicht die Formel הוֹלִיד, sondern die andre בְּנֵי verwendet. Es darf also nur בְּנֵי נֹחַ ergänzt werden, ganz abgesehen davon, daß damit der Ausfall sich spielend leicht erklärt.

Bei 11 10 vergißt E. neben der Feststellung, daß hier „die gewünschte Wiederaufnahme durch Einschub von בן נח נח הוליד את־שם ויהי hergestellt werden müsse“, daß ich hier die Möglichkeit einer Ausnahme, des Fehlens also des *passus concernens*, nachdrücklich freigegeben habe, zweimal sogar, auf S. 247 und 248. War er mir nicht schuldig, das zu erwähnen? Einen Grund für dieses Zugeständnis gebe ich dort nicht an; es ist aber keineswegs willkürlich gemacht, schädigt auch nicht die Geltung der Regel. Wie ich daneben freigab, daß ein Redaktor den für die Ergänzung vorgeschlagenen Absatz „so dicht hinter 10 1 gestrichen haben möchte“, so schien es mir auch denkbar, daß sogar Pg selbst angesichts von 5 32 6 10 10 1 und unmittelbar hinter seiner Semitentafel 10 22f. 32f. die Wiederholung diesmal für vollkommen überflüssig gehalten und unmittelbar mit שם בן־מאת שנה וגו' eingesetzt hätte. Und dennoch muß ich das jetzt aus einem anderen Grunde, den ich damals übersah, für ganz unwahrscheinlich erklären. Die Semitentafel 11 10—26 zählt von Sem bis Terach nur neun Glieder, während nach dem Beispiel von Kap. 5 deren zehn umsomehr zu erwarten sind,

als J Arpakhschad und Schelach nicht kennt (vgl. 10 21 25), diese also wahrscheinlich hinzugefügt wurden, um die runde Zahl zu erreichen. Der Ḳenan, den LXX zwischen jenen beiden einschiebt, muß als apokryph gelten, Abraham als zehnten hinzuzunehmen[1], ist schon wegen der Dreiteilung hinter Terach schwerlich zulässig. So kam ich schon in meiner „Biblischen Urgeschichte" S. 411 ff. zu dem Schluß, daß vielmehr Noah hier ebenso wie in der Sethitentafel mitgezählt sei. Dafür bot ich dort die sachliche Rechtfertigung. Der Form nach aber rechtfertigt sich diese Annahme erst dann, wenn man, was ich jetzt unter einem ganz andren Gesichtspunkt vorzuschlagen Anlaß fand, die Abstammung Sems von Noah hinter der Überschrift herstellt.

Weiter versucht EICHRODT SMENDs Befremden, daß hinter den Toledoth der Söhne Noahs noch die Sems folgen, das ich nicht zu verstehn bekannt hatte, seinerseits zu rechtfertigen. Eine ähnliche Wiederaufnahme finde sich sonst nirgends, während man sie bei den Söhnen Jakobs und Josef doch erwarten könnte. Er biegt dann aber SMENDs Anstoß dahin um, daß vielmehr nach den sonstigen Gepflogenheiten des Toledothschreibers statt der Toledoth der Söhne Noahs solche von Japheth und Ham einzeln, vor denen Sems — ich setze dies letzte, gewiß in seinem Sinne, hinzu — zu erwarten wären.

Ich glaube, Pg hat genau gewußt, was er tat, als er dieser Erwartung, die sich auf Ismael vor Isaak, Edom vor Jakob berufen kann, nicht entsprach. Hätte er es getan, so hätte er den ganzen Inhalt von 10 22 f. mit in die Toledoth Sems unterstopfen müssen, und davon konnte ja bei dem festen Schema der Stammtafel der auserwählten Linie unter Anschluß der Weltzeitrechnung, der genauen Fortsetzung des zweiten Hauptstücks Kap. 5, gar keine Rede sein.[2] ʿElam, Aššur, Lud, Aram, ʿUṣ, Chul, Geter und Maš gehören ihm durchaus in die Gemeinschaft mit sämtlichen Nachkommen Jepheths und Chams und haben in der Tafel der auserwählten Linie gar nichts zu suchen; es war daher einfach das Gegebene, die „Völkertafel" zu schaffen, in ihr die Welt mit einem Male abzutun und über sie zur Tagesordnung der Auserwählten überzugehn. Hier hat SMEND viel mehr Recht als EICHRODT. Sollte die Wiederholung Sem und Sem (10 21 und 11 9) vermieden werden, so mußte nicht an Kap. 10 geändert werden, sondern

[1] So z. B. A. KUENEN, De stamboom van den masoretischen text des O. Testaments, S. 48.

[2] Das weiß E. S. 46 im Grunde so gut, daß man sich wundern muß, wie er daran irre werden kann.

an Kap. 11, indem Arpakhschad statt seines Vaters an die Spitze gestellt wurde. Aber die Zehnzahl ging damit verloren, wenigstens bei dem jetzigen Bestand an Namen, und ob weitere zur Verfügung standen, wissen wir nicht. Ob wir aber P überhaupt zumuten dürfen, daß die Wiederholung ihm Bedenken gemacht hätte, scheint mir mehr als zweifelhaft. Wie sich E. denkt, was er von den Söhnen Jakobs und Joseph sagt, bekenne ich wieder nicht zu verstehn.

Hat sich also für 11 9 die Änderung nach dem Muster von 25 19 durchaus bewährt, so bin ich heute nicht mehr so sicher, ob dasselbe Verfahren auch bei 11 27 Stich hält. Es läßt sich doch nicht verkennen, daß hier der Vergleich mit 6 9 näher liegt; denn an beiden Stellen spaltet sich der Stammbaum des vorhergehenden Hauptstücks dicht vorher in drei Äste. Wenn nun 6 9 die Toledoth Noahs, des Vaters der drei, eröffnet, so entspricht es dem völlig, wenn in 11 27 Terach, nicht Abraham, einer von seinen drei Söhnen, an der Spitze steht. Freilich war bei Noah ein andres Verfahren ganz ausgeschlossen, während in Kap. 12ff. Abraham ebenso die Hauptfigur ist wie Noah in Kap. 6—9, und ich bin, ganz anders als E. denkt, der letzte, der Pg auf sein engstes Schema unerbittlich festlegen möchte. Aber freigeben muß ich doch unter diesen Umständen neben der Änderung in תולדת אַבְרָם die beiden Möglichkeiten, daß Pg entweder auf besondere „Toledoth Abrahams“ arglos verzichtet hat, oder daß diese Überschrift hinter Kap. 11 irgendwo ausgefallen ist, so daß sich 11 Hauptstücke statt 10 ergäben. Von diesen Möglichkeiten würde mir die erste wahrscheinlicher dünken, nicht wegen der runden Zahl, sondern weil R im Anfang der Genesis mit P überhaupt, vor allem aber mit diesen Überschriften, so schonend umgegangen ist, daß man wenigstens ihm die Beseitigung schwerlich zutrauen dürfte.

Von meiner Herstellung von 37 2 erklärt sich E. nicht überzeugt, ohne Gründe dafür anzugeben; ich brauche daher die meinigen nicht zu wiederholen. Ebenso macht er es gegenüber meiner genauen Anführung der Stellen, in denen ich ausreichende Spuren der Beteiligung P's an der Geschichte der Geburt der Jakobsöhne finde (S. 250). Auch aus seiner Verweisung „vergleiche oben zur Stelle“ habe ich leider nichts gelernt, da ich wieder nichts anderes finden konnte als die lakonische Feststellung S. 19, daß „hier“ — augenscheinlich in Kap. 29 30 — „bei Pg eine Lücke klafft.“ Nur eine Bemerkung bietet etwas von einer Handhabe. E. meint, es sei ganz unklar, was der ganze Vers 37 2 in Pg bedeuten solle, da Pg den Streit der Brüder, zu dem 37 2b

die Einleitung bilde, wahrscheinlich überhaupt nicht erwähnt habe. Darüber kann man jedenfalls verschiedener Meinung sein. BACON, den man bei diesen Dingen nie unbefragt lassen sollte, ergänzt den Zusammenhang von 37 2 und 41 46 für P: „Als Joseph siebzehn Jahre alt war [ging er mit seinen Brüdern hinaus aufs Feld. Und seine Brüder verkauften ihn nach Ägypten, und er war dort zwölf Jahre in Banden. Aber Pharaoh, der König von Ägypten, hörte von der Weisheit Josephs und machte ihn zum Regenten über das Land]. Und Joseph war dreißig Jahre alt usw." Indessen ist es sehr möglich, daß P hier wie bei Ismael und Edom alles schiedlich-friedlich hat zugehn lassen. An der Sache würde das nichts ändern; denn nach Ägypten ist Joseph auch nach P gekommen, und die 17 Jahre gäben dann nur an, wann eine Räuberhorde ihn dorthin verschleppt und verkauft hätte. Dann wäre etwa nur v. 2 a α (bis בַּצֹּאן) zu P zu rechnen. Die Streichung von v. 2 a β hatte ich S. 251 Anm. 2 bereits freigegeben. Im übrigen dürfte BACONs Herstellung der Hauptsache nach das Richtige treffen.

Dankenswert ist, daß E. wenigstens die Zeitrechnung für Pg festhält; aber gerade sie wird sich ohne die Hauptstücküberschriften schwer verteidigen lassen. Vor allem aber bleibt es nach wie vor dabei, daß deren Einschiebung durch die Hand eines Redaktors, der das Ganze übersah, obendrein vielfach an Stellen, die für das Mosaik der Quellen so überaus ungeschickt gewählt erscheinen, ganz undenkbar ist. Tapfer genug hat E. sich gewehrt gegen die bohrende Zähigkeit, mit der EERDMANS seine Divide et impera-Politik durchführt; aber doch hat er wie SMEND sich dadurch weiter drängen lassen, als durch die Sache gerechtfertigt wird. Keine der Stellen, die er P aberkennt oder doch für zweifelhaft erklärt, hätte er, soweit ich zu sehen vermag, preiszugeben brauchen.

Nachschrift vom 13. Januar 1916. Seit Einsendung der Druckvorlage erschien als Nr. 31 der Beihefte zu dieser Zeitschrift EICHRODTs Buch „Die Quellen der Genesis von neuem untersucht", Gießen 1916. Da der Verf. darin seine zu Eingang angeführte Dissertation unverändert als ersten Teil abdruckt, auch nicht weiterhin auf die oben behandelten Fragen zurückkommt, so wird meine Entgegnung auch heute noch ihre Dienste tun. Die Seitenzahlen der Anführungen stimmen auch für das vollständige Buch.

[Abgeschlossen den 22. Juni 1915.]

Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes.

Von Prof. Dr. **Franz Praetorius** in Breslau.

Im wesentlichen sind die folgenden Bemerkungen textkritischer Art. Nur selten habe ich Veranlassung gehabt, dem Sinnesinhalt der Gedichte näherzutreten. Hinsichtlich der Grundauffassung derselben trete ich denjenigen bei, die in dem Knechte eine Einzelperson sehen.

I.

Es fällt auf, daß Jes 42 1 a und v. 2 umgekehrte Pentameter sind (2 + 3). Da dieser sonst recht seltene Vers hier in kurzem Zwischenraum zweimal vorkommt, so trage ich Bedenken zu verändern, wie Ley möchte (Theol. Stud. u. Kritiken 1899, 197). Vielmehr nehme ich an, daß zunächst v. 1 uns unversehrt überliefert worden ist und aus einem umgekehrten Pentameter besteht (1 a), dem ein gewöhnlicher Doppeltrimeter folgt (1 b). Auch in v. 2 sehe ich sodann einen unversehrten umgekehrten Pentameter.

Aber betreffs des Folgenden bin ich nicht sicher. Ich halte es nicht für unmöglich, daß der ganze dritte Vers und die ersten vier Worte des vierten Verses zu streichen sind. Dann würde dem umgekehrten Pentameter von v. 2 auch hier wieder ein gewöhnlicher Doppeltrimeter (עַד־יָשִׂים וגו׳) unmittelbar folgen.

Die übliche Auslegung von v. 3 a scheint nicht die einzig mögliche zu sein. Es liegt mir fern, die folgende Erklärung als sicher anzusprechen; aber möglich scheint sie mir zu sein, und demzufolge wird man auch die bisherige Erklärung nicht mehr als ganz sicher annehmen können.

Ein geknicktes Rohr zerbrechen und einen verlöschenden Docht auslöschen sehen wie sprichwörtliche Redensarten aus. (Vgl. Sellin, Rätsel des deuterojes. Buches 103.) Es wäre denkbar, daß diese Redensarten besagen sollen: Mit einem Gegenstande, mit einer Hand-

lung nicht viel Mühe haben. Und da beide Sprichwörter hier negiert sind, so würde der Sinn sein: Er wird tüchtig zu tun haben, bis er auf Erden das Recht festsetzt. Man könnte aber auch annehmen, daß der Sinn der sei: Ein schon geknicktes Rohr überflüssigerweise nochmal zerbrechen, einen schon von selbst verlöschenden Docht überflüssigerweise noch besonders auslöschen. Es würde dann ungefähr unserer Redensart entsprechen „offene Türen einrennen“, d. h. sich den Anschein großer Tätigkeit geben, während im Grunde alles ganz leicht geht. Erwägt man nun, was in v. 2 steht, so scheint es mir einigermaßen wahrscheinlich, daß der Sinn der hebräischen Sprichwörter ähnlich dem der angeführten deutschen Redensart sein könnte: „Er wird nicht laut schreien und auf der Gasse nicht seine Stimme erschallen lassen; er wird von seiner Tätigkeit nicht viel Aufhebens machen, bis —“. Vielleicht stand v. 3a als erläuterndes, paralleles Sprichwort einst nur am Rande. Seine in dem gewöhnlichsten Metrum laufende Form ist kein Beweis für das Gegenteil.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist v. 3a glossiert worden. Was der Glossator sich gedacht hat, der zu v. 3a die vier Worte zugesetzt hat, die jetzt am Anfang von v. 4 stehen, wird mit Sicherheit nicht auszumachen sein; umsoweniger als ihr Wortlaut nicht ganz feststeht, und Sept. etwas abweicht. Am wahrscheinlichsten ist mir, daß der Glossator die Deutung hat abweisen wollen, der Gottesknecht sei das geknickte Rohr, der verlöschende Docht. Deshalb schrieb er: „Er wird nicht verlöschen und wird nicht geknickt werden.“

Daß v. 3b Glosse zu v. 1bβ ist, scheint mir sicher, wie immer man über לאמת denken mag.

II.

Das zweite Gedicht, 49 1—6, enthält zu Anfang in v. 1 und 2 je zwei Doppeltrimeter, die völlig unversehrt zu sein scheinen, und deren allgemeiner Sinn klar ist. Er steht insofern in Übereinstimmung mit 42 1—4, als hier wie dort die Rede ist von einer von Gott erwählten Person, deren Tätigkeit bis zu einem gewissen Zeitpunkte zurückgehalten wird.

Es ist mir nicht klar, wie man in v. 3 יִשְׂרָאֵל grade des Metrums wegen hat streichen wollen. M. E. verlangt das Metrum gebieterisch seine Beibehaltung:

wayyṓmär lī ʿabdī́ attá yisraél ašer bák etpaár.

Wollte man יִשְׂרָאֵל streichen, so hätten wir in v. 3 einen vereinzelten

Pentameter unter den vorangehenden und folgenden Doppeltrimetern. Die äußere Form gebietet also, das Wort als zum ursprünglichen Text gehörig beizubehalten und sich mit seinem Sinne auseinanderzusetzen.

Der Dichter hat mit יִשְׂרָאֵל m. E. an dieser Stelle eine einzelne Person im Auge gehabt, aber doch wohl eine das ganze Volk deckende. Ungefähr so wie wir von einer Germania sprechen: Wir haben dabei eine einzelne Gestalt vor Augen, aber sie bedeutet uns das ganze Volk. So steht in der vorliegenden Dichtung die Einzelgestalt Israel dem Volke Jakob gegenüber und deckt sich in der Wirklichkeit doch mit ihm. Ob diese Einzelgestalt Israel ursprünglich einen anderen, historischen Namen geführt und erst später vom Dichter mit dem Volksnamen Israel belegt, dem Volke angeglichen worden ist —, für diese Frage kann ich neue Gesichtspunkte nicht beibringen. Es scheint aber, daß die Unklarheit der Dichtung in diesem Punkte, wie sie nun tatsächlich einmal vorliegt, schon früh zu Mißverständnissen geführt hat, von denen der uns überlieferte Text Zeugnis ablegt.

In den vorhergehenden beiden Versen ist die Berufung (קְרָאַנִי) und die Namensnennung (הִזְכִּיר שְׁמִי) vorläufig erwähnt; in v. 3 folgt das Nähere: „Und er (Jahwe) sprach zu mir: Mein Knecht bist du, o Israel!“. Ebenso wird der in v. 2 nur vorläufig angedeuteten späteren Tätigkeit des zum Knecht Jahwes Berufenen in v. 3 eine besondere Färbung gegeben, „an dem ich mich verherrlichen will“. Dieser Relativsatz schließt sich an עַבְדִּי an; und wenn gefragt worden ist, weshalb dann יִשְׂרָאֵל nicht vor עַבְדִּי gestellt worden sei, so kann man diese Frage mit dem Hinweis auf das Metrum beantworten —, ganz abgesehen davon, daß auch ohne den Zwang des Metrums die Trennung des Relativsatzes von seinem Substantiv durch einen Vokativ sehr wohl denkbar wäre.

V. 4 enthält wieder zwei Doppeltrimeter, von denen der erstere leicht überfüllt ist. Ob אֲנִי zu streichen, lasse ich dahingestellt, denn vielleicht wurde die Wortgruppe im Gedichte zu wanimárti reduziert; sicher aber ist וְהֶבֶל späterer Zusatz. Der Inhalt des Verses scheint sich auf die babylonische Gefangenschaft zu beziehen. Israel hat trotz allem die Hoffnung auf Jahwes Vergeltung nicht aufgegeben. Und diese wird ihm in der Folge in unerwarteter Fülle zuteil.

In v. 5 beschließt Jahwe zunächst, daß Israel als Knecht Jahwes (das Volk) Jakob zu ihm (nach Jerusalem) zurückführen soll. Aber der Vers enthält schon einen Vorausblick auf noch Größeres: „und ich bin wertgehalten worden vor Jahwe.“

Der erste Doppeltrimeter des masoretischen Verses geht bis לְעֶבֶד לוֹ und ist m. E. unversehrt erhalten.

Der zweite Doppeltrimeter ist zweimal stark interpoliert worden. Zunächst streiche ich וְיִשְׂרָאֵל (לוֹ Qerē) לֹא יֵאָסֵף. Schon das Schwanken in der Überlieferung, welches in den ganz gleichartigen und ebenfalls interpolierten letzten drei Worten von v. 6a wiederkehrt, kann zugunsten meiner Annahme angeführt werden; es kann auf undeutliche oder schwankende Schreibung am Rande hinweisen. Verdächtig sind die drei Worte schon längst erschienen, da sie in die infinitivische Konstruktion des Satzes hineinstolpern. Liest man לֹא in der Glosse, so kann man das fragend auffassen, „und Israel sollte nicht (auch) versammelt werden?" Der Schreiber hätte dann den Gegensatz von Israel und Jakob in dem Gedichte nicht begriffen und wunderte sich, daß von Israel bei der Zurückführung gar nicht mehr die Rede ist. Liest man לוֹ, so ist der Sinn derselbe, „und (auch) Israel wird zu ihm versammelt werden". Ich vermute, daß der Glossator in der Tat das Gedicht in dieser Weise mißverstanden hat. Denkbar wäre es ja freilich auch, daß er richtig verstehend hätte sagen wollen „und Israel wird nicht versammelt werden", vielleicht als Korrektur zu der Glosse v. 6aγ; aber wenig wahrscheinlich. — Außerdem sind die drei letzten Worte des Verses zu streichen: וֵאלֹהַי הָיָה עֻזִּי. Sie sind nach dem Muster von v. 4b zugesetzt worden: Dort war nach יְהוָה noch אֱלֹהָי genannt worden; daher glaubte ein Leser auch hier hinter יְהוָה noch ein Sätzchen mit אֱלֹהַי ansetzen zu müssen. Nach Abzug dieser beiden Glossen erscheint der zweite Doppeltrimeter des masoretischen Verses.

Metrische Gründe würden in v. 5 nicht gegen die beiden Glossen sprechen; der masoretische Vers würde bei Beibehaltung beider Glossen drei Doppeltrimeter enthalten. Wohl aber sprechen in v. 6a auch metrische Gründe für Ausscheidung der Israel-Glosse, und das fällt dann auch für v. 5 mit ins Gewicht.

An den Vorausblick „und ich bin wertgehalten worden vor Jahwe" schließt sich nun gleich v. 6 an, der die Verherrlichung Jahwes durch Israel, nämlich die Ausbreitung seines Kultus durch Israel verheißt. An Stelle des vielbesprochenen נָקֵל hat Sept. μέγα. Danach ist auch im hebräischen Text גָּדוֹל zu lesen. Für ג hat der Schreiber נ verschrieben, und דו sind zu ק geworden. „Größer als mir Knecht zu sein, um die Stämme Jakobs aufzurichten, habe ich dich gesetzt, zum Lichte der Heiden zu sein bis zum Ende der Erde." Das einleitende וַיֹּאמֶר gehört zu den Ausschaltungen SIEVERS' (Metrische Studien, § 241, 1);

darauf folgt ein Doppeltrimeter bis zu יַעֲקֹב. Dann die Interpolation וּנְצִירֵי יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב (Qerē וּנְצוּרֵי). Wahrscheinlich derselbe Mann, der glaubte in v. 5 zu Jakob auch noch Israel zufügen zu müssen, hat das auch hier getan. Der zweite Doppeltrimeter beginnt mit וּנְתַתִּיךָ, dessen ו man vielleicht streichen kann. יְשׁוּעָתִי zu streichen, ist des Metrums wegen nötig; das Wort wird von jemandem zugefügt sein, dem das etwas leer scheinende לִהְיוֹת mißfiel.

In dem kurzen Zusatz v. 7 ist der fehlerhafte Konsonantentext לבזה־נפש wohl schon recht alt. Ein jüdischer Leser faßte בזה als aktives Partizip auf, was ja auch am nächsten liegt (auch Sept. τὸν φαυλίζοντα), „zu dem Verächter einer Seele“. Diesen eigentümlichen Ausdruck erklärte er durch לִמְתָעֵב גוי „zu dem Verabscheuer eines Volkes“ und dachte bei גוי, נֶפֶשׁ an die Babylonier. Ich glaube also nicht, daß die jetzt beliebte passivische Deutung von מתעב der Absicht des Schreibers gerecht wird. Als ursprünglichen Text vermute auch ich לִבְזוּי אֱנוֹשׁ. Das eigentliche Jahwewort, das mit מְלָכִים beginnt, scheint in zwei Doppeltrimetern gestaltet zu sein. Am Schlusse des ersteren, d. h. hinter וְיִשְׁתַּחֲווּ, scheint, in Übereinstimmung mit Sept., לו hinzugefügt werden zu müssen.

III.

Der erste Vers des dritten Gedichtes, 50 4, ist m. E. bisher mißverstanden worden. Von Jüngerzungen und Jüngern steht wohl nichts im Texte, wenigstens nicht im ursprünglichen Texte; und alles, was man daran angeknüpft hat, dürfte aufzugeben sein.

Von den לִמּוּדִים ist nur in v. 4 die Rede, nachher nicht mehr. Wohl aber ist v. 6 von כְּלִמּוֹת die Rede, und v. 7 heißt es לֹא נִכְלָמְתִּי. Ich zweifle nicht, daß auch am Schlusse von v. 4 כְּלִמּוֹת zu lesen ist für כְּלִמּוּדִים; einer falsch aufgelösten Abkürzung כלמו' mag das überlieferte כְּלִמּוּדִים seine Entstehung verdanken. Und ebenso wird gegen Anfang des Verses כְּלִמּוֹת zu lesen sein für לִמּוּדִים. Ob das anlautende כ hier absichtlich oder unabsichtlich, etwa durch Verblassung der Tinte, aufgegeben worden ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Erwägt man weiter, daß in der alten Schrift ם und ש zum Verwechseln einander ähnlich sehn, so erscheint das im überlieferten Text unmittelbar vor לִמּוּדִים stehende לְשׁוֹן wie ein anderer Versuch, das Rätsel (כ)למו' zu lösen.

Als ursprüngliche Gestalt von v. 4aα nehme ich also an: יהוה נָתַן לִי כְּלִמּוֹת „Jahwe hat mir Schande gegeben.“ Aus v. 4aβ läßt sich

m. E. לְעוּת אֶת־יָעֵף als der ursprüngliche Text ausscheiden, „um den Schwachen (d. i. = mich) zu demütigen". Vielleicht ist לְעַוֵּת, vielleicht לְעַנּוֹת zu lesen; für den Sinn wäre alles gleich. Ebenso auch für das Versmaß, den gewöhnlichen Pentameter. Die beiden Worte, welche jetzt außerdem noch in v. 4a stehen, hat ein gründlicher Schulmeister dem bereits verunstalteten Texte beigeschrieben, um klar zu machen, daß die Zunge zum Reden (דבר) ist, daß die Schüler kennen lernen (לדעת) sollen.

V. 4b lautet nach Streichung der Dublette am Anfang: בַּבֹּקֶר יָעִיר לִי אֹזֶן לִשְׁמֹעַ כְּלִמּוֹת „frühmorgens erweckt er mir das Ohr, Schande zu hören." Das ist ebenfalls ein regelrechter Pentameter.

In v. 5a liegt ein weiterer Pentameter vor; nur der Gottesnamen am Anfang ist sekundär verdoppelt worden. Der Akzent liegt hier auf dem Gottesnamen; somit haben wir hier nicht eine bloße Variante zu v. 4b[a]. V. 5b ist zu streichen als erklärender Zusatz zu מָרִיתִי.

In v. 6 liegen zwei Pentameter vor, die im wesentlichen unversehrt erhalten sind. Das gleiche ist betr. v. 7 zu bemerken.

Aber v. 8 ist mit erklärenden Glossen stark überladen worden. Es scheint, daß מַצְדִּיקִי zu streichen ist, ebenso der ganze v. 8b. „Nah ist, wer mit mir streitet." Dieser Satz war seinem Sinne nach nicht ganz klar; אִתִּי konnte aufgefaßt werden als „für mich" oder als „gegen mich". Deshalb erläuterte jemand den subjektischen Teil des Satzes durch מַצְדִּיקִי „der mir Recht verschafft", faßte also אִתִּי als „für mich" auf. Weiter sollte der hier immerhin etwas ungewöhnliche relativische Gebrauch von מִי dadurch einigermaßen gemildert und klargestellt werden, daß die Phrase unter Beibehaltung von מִי leicht umgegossen wurde: „Wer mein Rechtsanwalt, er nähert sich mir." In dieser Umgießung ist בַּעַל מִשְׁפָּטִי ebenso absichtliche Erläuterung, wie מַצְדִּיקִי in v. 8a. Nach Ausscheidung dieser Glossen bleibt ein richtiger Pentameter übrig.

In v. 9 wieder zwei anscheinend unversehrte Pentameter.

Durch Ausschaltung der Zungen und der Jünger verläuft das ganze Stück einheitlich und verständlich: Der Knecht ist in Schande und Not und erträgt alles ohne zu murren und ohne sich seinem Schicksal zu widersetzen. Aber Jahwe wird ihm helfen, und seine Gegner werden schwinden.

Das angehängte kleine Stück v. 10 und 11 scheint eine Nutzanwendung sein zu wollen. Haec fabula docet. Macht es ebenso wie der Knecht, wenn es euch schlecht geht; vertrauet auf Jahwe! Aber das tut ihr ja doch nicht!

Das Stück läuft in fünf Doppeltrimetern. Der erste dieser Doppeltrimeter ist wohl unversehrt erhalten, abgesehn davon, daß (mit Sept.) יִשְׁמַע zu lesen sein dürfte für שֹׁמֵעַ. Aber der folgende, der in v. 10b vorliegt, ist stark erweitert worden: חֲשֵׁכִים ist zu streichen, ferner וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו. „Wer wandelt in dem ihm kein Lichtschein ist“ ist durch חֲשֵׁכִים erläutert worden, das in mehrfacher Hinsicht auffallend ist. Ich vermute, es wird Rest sein von בְּמַחֲשַׁכִּים. „Der möge vertrauen auf den Namen Jahwes.“ Hier schien der Name Jahwes jemandem etwas zu eng zu sein; daher veränderte er den Ausdruck nach der allgemeinen Richtung hin: „Der möge sich stützen auf seinen Gott“ (oder Sept. ἐπὶ τῷ θεῷ).

Viele Schwierigkeiten macht v. 11. Ja, wenn wir wüßten, was זִיקוֹת bedeutet! Die beliebte Lesung und Deutung מְאִירֵי זִיקוֹת „die ihr Brandpfeile entzündet“ ist schon metrisch verdächtig, weil die so veränderten Worte nicht gut die hier verlangten drei Ikten tragen können. Wohl aber trägt das überlieferte מְאַזְּרֵי זִיקוֹת ohne weiteres die drei Ikten. Und welcher Sinn! — Ich vermute: „Siehe, ihr alle seid Feuer anzündend, mit (Wasser)schläuchen angetan; ihr geht in der Flamme eures Feuers und habt (sie) mit den Schläuchen in Brand gesetzt.“ Der Sinn wäre also etwa: „Ihr fangt mit den guten Vorsätzen zwar an, hört aber bald wieder auf.“ „Mit Schläuchen umgürtet.“ Man denke an bekannte Abbildungen der morgenländischen Saqqās, mit dem Wasserschlauch auf dem Rücken und an der Seite. Für לְכוּ vielleicht תֵּלְכוּ; das ת durch das End-t von זִיקוֹת vernichtet; aber לְכוּ wäre auch möglich. Für בְּעַרְתֶּם ist vielleicht כְּבִיתֶם zu lesen. Die graphische Veränderung wäre nicht groß; und ein Schreiber konnte leicht zu der Veränderung in בערתם verführt werden, da so verführerische Worte wie אֵשׁ, אוּר, קֹדְחֵי vorangingen.

IV.

Das vierte Gedicht beginnt 52 13 „siehe Einsicht haben wird mein Knecht.“ DUHM bemerkt, daß das יַשְׂכִּיל, womit das Lied beginnt, im weiteren Verlaufe desselben zu keiner rechten Geltung komme und nur an דַּעְתּוֹ 53 11 eine schwache und zweifelhafte Stütze habe; er streicht daher יַשְׂכִּיל. Das scheint mir nicht richtig zu sein. So viel Dunkles das Gedicht auch bietet, so viel scheint mir sicher zu sein, daß Inhalt und Ziel des Gedichtes grade darauf hinausgehen, daß der von Gott berufene Knecht durch sein Leiden und Sterben (?) „Einsicht“ erwirbt. Aber was hier unter „Einsicht“ zu verstehen ist, darüber wissen wir

nichts Bestimmtes. Man deutet das betreffende Wort hier gern nach der Richtung „Erfolg“ hin. Natürlich nur als Vermutung möchte ich aussprechen, daß unter „Einsicht“ hier vielleicht ein besonderer Grad der Gotterkenntnis verstanden sein könnte, von der im AT so oft die Rede ist (auch wohl im vierten Gedicht 53 11), etwas dem ähnliches, was man anderswo γνῶσις genannt hat.

Grade am Schlusse des Gedichtes, 53 11 12, kommt der Dichter wieder darauf zurück. Der Text ist freilich nicht mehr unversehrt erhalten, läßt sich aber mit einiger Sicherheit wiederherstellen.

In v. 11 a ist hinter יִרְאֶה nach Sept. (φῶς) אוֹר einzufügen: „infolge der Mühsal seiner Seele wird er das Licht schauen.“ Aus REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 119 ersehe ich, daß das Bild für die γνῶσις immer das Licht ist, τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Daß der hebräische Dichter hier אוֹר ungefähr als Synonym für שֵׂכֶל gebraucht habe, wage ich nun allerdings nicht zu behaupten im Hinblick auf SELLIN, Studien, 1. Bd., S. 95 f.; Rätsel S. 73, so nahe diese Vermutung hier auch liegen mag. Also mag אוֹר hier immerhin etwa „Heil“ bedeuten; im folgenden ist deutlich vom Erkennen und von „Einsicht“ die Rede.

„Gesättigt wird er werden durch sein Erkennen (und) gerechtfertigt.“ Für יַצְדִּיק möchte ich nämlich יִצְדַּק vermuten. Gerechtfertigt werden ist hier wohl gesagt in besonderem Hinweis darauf, daß der Knecht früher zu den Übeltätern gezählt worden war; nicht in dem allgemeinen Sinne, daß überhaupt jeder mit „Einsicht“ begnadete dadurch sündlos werde. Mit diesem יִצְדַּק endet der erste Doppeltrimeter des masoretischen Verses; der zweite läuft von צַדִּיק bis zum Schlusse.

„Gerechtfertigt ist mein Knecht für viele, und ihre Sünden trägt er.“ Das soll doch wohl heißen, daß nicht nur der Knecht selber gerechtfertigt ist, sondern auch die vielen, denen er die Sünden abgenommen hat. Aber die Ausdrucksweise ist nicht ganz klar; und es scheint mir, als habe das nicht zum ursprünglichen Text gehörige בָּרַבִּים in v. 12 a ursprünglich als Glosse zu לָרַבִּים am Rande gestanden „gerechtfertigt ist mein Knecht mit vielen“.

V. 12 a ist zu Anfang nicht nur völlig unmetrisch, sondern auch unverständlich, mindestens stark ineinander geschachtelt. Grund genug, dem überlieferten Texte zu mißtrauen. Sept. hat κληρονομήσει statt אֲחַלֶּק־לוֹ, hat also יִנְחַל entweder gelesen, oder ein אֲנַחֵל לוֹ, אֶנְחַל לוֹ ihres Textes sich in die dritte Person zurechtgelegt (vgl. DUHM z. St.). Ich glaube als ursprünglichen Text zu erkennen: לָכֵן אנחל לו שֵׂכֶל „daher

werde ich ihm Einsicht zuerteilen.“ Das ist die erste Hälfte des erwarteten Doppeltrimeters. שֵׂכֶל wurde in שָׁלָל verschrieben, und in der Folge wurde אנחל in das bedeutungsverwandte, mit fast denselben Buchstaben geschriebene אֲחַלֵּק abgeändert, das sonst mit שָׁלָל verbunden zu werden pflegt. Sept. hat in ihrem Texte bereits שָׁלָל σκῦλα vorgefunden, daneben aber noch das ursprüngliche נחל κληρονομήσει. Von Krieg, Beute und dergleichen ist sonst nirgends die Rede, auch in den drei anderen Gedichten nicht. Man hat daher, bei dem überlieferten Texte stehen bleibend, entweder annehmen müssen, daß hier tatsächlich eine Verheißung an den in Zukunft siegreichen König-Knecht vorliegt (so SELLIN, Rätsel, S. 75), oder man hat den Begriff Beute verallgemeinern und umbiegen müssen.

Was zwischen לו und שָׁלָל (שֵׂכֶל) steht, ist späterer Zusatz, anknüpfend an צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים v. 11a. Über בָּרַבִּים ist bereits oben gesprochen worden. Da nun der Knecht „Beute“ erhalten soll, schien die Folge zu sein, daß auch „die vielen“, für welche oder mit welchen er gerechtfertigt ist, ebenfalls Beute erhalten müßten. Daher schrieb jemand hinzu וְאֶת־עֲצוּמִים יְחַלֵּק „auch den vielen teilt er mit“. Als dieser Glossenschreiber schrieb, stand bereits שָׁלָל im Texte; daher schrieb er יְחַלֵּק = Sept. μεριεῖ.

Die zweite Hälfte des Doppeltrimeters scheint unversehrt vorzuliegen תַּחַת — נַפְשׁוֹ. לַמָּוֶת darf nicht gestrichen werden.

Der letzte Doppeltrimeter des Gedichtes scheint ebenfalls unversehrt erhalten zu sein. Nur die beiden letzten Worte וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ sind zu streichen; sie sollten irgendeine Erläuterung zu וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה abgeben.

Nach dieser Deutung der beiden letzten Verse des Gedichtes werden wir das יַשְׂכִּיל am Anfange beibehalten müssen. An יַשְׂכִּיל reihen sich in v. 13b noch drei andere verbale Prädikate. Daß von ihnen eins zu streichen ist, wird durch die Metrik verlangt; auch Sept. hat hier nur zwei Verba. Ich streiche zuversichtlich גָּבַהּ, das ich als erklärende Glosse zu dem mehrdeutigen נשא auffasse. Dann liegt in v. 13 der erwartete Doppeltrimeter vor.

Die beiden angereihten Prädikate „er wird erhaben sein und sehr erhöht werden“ führen wohl auf ein anderes Gebiet. Da v. 15 den Knecht viele Völker preisen (?) werden, die Könige (vor Bewunderung, Ehrfurcht) den Mund zuhalten werden, scheint es doch näherliegend, an irdische Hoheit und an irdische Ehren zu denken, als an eine örtliche Erhöhung zu Gott, um ihn zu schauen und zu erkennen.

8. 2. 16.

Das doppelte כֵּן in v. 14 und 15 an der Spitze zweier aufeinander folgender Sätze hat schon die alten jüdischen Leser gestört. Daher hat einer den Inhalt des ersteren durch כֵּן eingeleiteten Satzes durch die Glosse כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים verständlich machen wollen: „wie sich viele über dich entsetzen, so . . .“ רַבִּים in dieser Glosse ist aus dem zweiten kēn-Satze hergeholt. עָלֶיךָ ist ungenau, aber in der Glosse begreiflich; vielleicht war das ebenfalls nicht zum ursprünglichen Texte gehörige עָלָיו v. 15a bereits wieder Korrektur zu diesem עָלֶיךָ. Auch metrisch wäre die Glosse als Hälfte eines Doppeltrimeters zu lang, außerdem würde man die andere Hälfte vergeblich suchen. Streicht man aber diese, an die Spitze des masoretischen Verses gestellte Glosse, so bleibt der erwartete Doppeltrimeter übrig.

Ich glaube, daß wir in — כֵּן — כֵּן allerdings eine ungewöhnliche Ausdrucksweise zu sehen haben: so —, so — = wie —, so —; und glaube, daß der alte Glossator das Richtige getroffen hat, wenn er das erstere כֵּן in כַּאֲשֶׁר umsetzte.

In v. 15a möchte ich für das vielbesprochene יַזֶּה vorschlagen יודו „so werden viele Völker lobpreisen“. Man wird die Ähnlichkeit der Schriftzüge bemerken. Daß עָלָיו zu streichen ist, wurde bereits bemerkt; es ist metrisch unmöglich. Im übrigen sind in v. 15 zwei unversehrte Doppeltrimeter erhalten.

53 1b ist metrisch überfüllt; und wie so oft ist auch hier der Gottesnamen der Stein des Anstoßes. Für זְרוֹעַ יְהוָה wird ursprünglich זְרוֹעוֹ im Text gestanden haben. Dann haben wir in 53 1 einen regelmäßigen Doppeltrimeter. Daß das Pronominalsuffix erst später durch das Substantiv ersetzt worden ist, darauf haben wir außer dem metrischen Befund noch einen anderen Hinweis. In Sept. nämlich heißt es nicht nur καὶ ὁ βραχίων Κυρίου, sondern auch zu Anfang Κύριε τίς ἐπίστευσεν. Daraus geht wenigstens mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß יהוה zuerst als Glosse zu זְרוֹעוֹ an den Rand geschrieben worden war, wahrscheinlich unmittelbar vor מִי הֶאֱמִין. In dem Texte, aus dem Sept. übersetzten, wurde יהוה dann nicht bloß an Stelle des Pronominalsuffixes in die Mitte des Textes eingerückt, sondern behauptete sich auch am Anfang.

53 2 וַיַּעַל „und er stieg auf“ paßt schlecht in den Zusammenhang, in dem von Niedrigkeit und Elend die Rede ist; und auch durch die übliche Umbiegung in die Bedeutung „und er wuchs auf“ entsteht ein recht matter und zweifelhafter Sinn, selbst wenn man, wie üblich, יוֹנֵק in botanischem Sinne faßt. Da überdies Sept. ἀνηγγείλαμεν hat, so

dürfte der ursprüngliche hebräische Text anders gelautet haben. Ich vermute וַיִּגַּל[1] „und er war entblößt, nackt, wie ein Säugling vor uns, und wie eine Wurzel aus dürrer Erde". Aus diesem Zusammenhange heraus ergibt sich, daß לְפָנֵינוּ zu lesen ist statt לְפָנָיו, wie auch schon früher vermutet worden ist. — Sept. scheint וַנַּגֵּד gelesen zu haben.

וְנֶחְמְדֵהוּ ist als Erklärung zu נִרְאֵהוּ zu streichen.

In v. 3a fällt מַכְאֹבוֹת auf statt des zu erwartenden מַכְאֹבִים. Weiter fällt auf die seltene Pluralform אִישִׁים, der unmittelbar der Singular אִישׁ folgt. Diesem אִישׁ folgt nun wieder ein m, das anlautende m des bedenklichen מַכְאֹבוֹת. Ich ziehe dieses anlautende m zu dem vorhergehenden אִישׁ, also אִישִׁם כְּאֹבוֹת und nehme an, daß dieses zweite אִישִׁם ursprünglich als אנשים Erklärung des ersten אִישִׁים sein sollte. Ich streiche also das eine der beiden אִישִׁים und lese nunmehr נִבְזֶה וַחֲדַל[2] אִישִׁים כְּאֹבוֹת „verachtet und[2] aufgehört habend Mensch zu sein, wie Gespenster". Zu חֲדַל אִישִׁים vergleiche man das als ἅπ. λεγόμ. freilich nicht über allen Zweifel erhabene חֶדֶל *Totenreich* Jes 38 11.

Es bleiben in v. 3a aber noch die beiden letzten Worte zu erklären וידוּעַ חלי. Daß dieser Ausdruck „von Krankheit gekannt" recht eigentümlich ist, ist wohl nie bestritten worden. Man erinnere sich nun, daß im AT mit den אבות zusammen immer die ידְּעֹנִים genannt werden; dann werden wir für וידוּעַ חלי lesen müssen וְיִדְּעֹנִים oder וְכַיִּדְּעֹנִים, also „wie Gespenster und Spuk". Vielleicht hat man die Gespenster und den Spuk absichtlich aus dem Text entfernt, da es anstößig erscheinen konnte, den „Messias" mit solchen unreinen Geistern zu vergleichen; vielleicht gab aber die unbeabsichtigte falsche Worttrennung bei אישמכאבות den ersten Anstoß zu der Verderbnis des Textes, der dann das weitere folgte.

Der v. 3a bildet in seiner obigen Wiederherstellung einen richtigen Doppeltrimeter, während er in der überlieferten Gestalt unmetrisch ist. V. 3b ist metrisch richtig und auch sonst wohl im ganzen unversehrt und verständlich überliefert. Erwägt man, daß unmittelbar vorher von Gespenstern und Spuk die Rede war, so liegt die Vermutung nah, daß „und wie einer vor dem man das Gesicht versteckt" diesen Gedanken fortsetzt, daß damit besonders diejenigen Geister gemeint sein sollen, bei deren Erscheinen man die Augen abwenden muß. Vgl. W. Kroll in Mitteilungen der Schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde, Bd. 13/14, S. 480.

[1] Wortspiel mit dem unmittelbar vorhergehenden נִגְלָתָה?

[2] Vielleicht כַּחֲדַל „wie aufgehört habend".

Für חֳלָיֵנוּ v. 4a las Sept. חֲטָאֵינוּ, wie mir scheint mit Recht, im Hinblick auf v. 12b. חֳלָיֵנוּ scheint ursprünglich Glosse zu מַכְאֹבֵינוּ gewesen zu sein. Auch in v. 3a ist חלי irrtümlich in den ursprünglichen Text hineingetragen worden, ebenso in v. 10a.

V. 5b מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ ist befremdlich. Ich nehme an, daß שְׁלוֹמֵנוּ verderbt ist aus כְּלִמָּתֵנוּ (vgl. zu 50 4) „die Züchtigung unserer Schande lag auf ihm". כ und ש sind in der alten Schrift leicht zu verwechseln; vgl. Jahrg. 1915, S. 14 zu Am 4 4b. Ich hatte diese Veränderung bereits vorgenommen, ehe ich gesehen hatte, daß Hi 20 3 tatsächlich die Verbindung מוּסַר כְּלִמָּתִי vorkommt.

V. 6b ist durch seine metrische Form auffallend, und ich glaubte zuerst, hierin einen Hinweis auf Unechtheit sehen zu müssen. Statt des erwarteten Doppeltrimeters finden wir nämlich in v. 6b einen Doppelbimeter. Doch dürfte das nur scheinbar und äußerlich sein; vielmehr dürfte dieser scheinbare Doppelbimeter rhythmisch als Doppeltrimeter zu bewerten sein. Der Dichter hat vor der Cäsur und am Versschlusse parallele Pausen eingesetzt, dadurch das Gewaltige des Gegensatzes hervorhebend:

weyahwé hifgîʿ bó ◡ — etʿawón kullánu —

In v. 7a ist וְהוּא נַעֲנֶה lexikalische Glosse. Das mehrdeutige נגש sollte dadurch als נִגַּשׂ festgelegt werden, wie es von der Überlieferung ja auch festgehalten worden ist. Streicht man diese Glosse, so erscheint der mit יוּבָל schließende erste Doppeltrimeter des masoretischen Verses.

In dem schwierigen achten Verse ist seinem Wortlaute nach sicher vom Tode des Knechtes die Rede. Ob dieser Tod in des Wortes eigentlicher Bedeutung zu nehmen ist, oder nur als Bild für Not und Unglück, das muß ich unentschieden lassen. Da in dem Verse die erwarteten beiden Doppeltrimeter in metrischer Hinsicht ziemlich anstoßlos vorliegen, so dürfen wir vielleicht hoffen, daß der Vers in seiner textlichen Überlieferung überhaupt besser ist, als man bei der Schwierigkeit seines Verständnisses annehmen könnte.

„Aus Gefängnis und Strafgericht wurde er weggenommen, und wer sinnt nach über seinen Tod?" Für das vielerörterte דורו möchte ich nämlich מתו lesen. Nicht nur aus den allgemeinen Gründen, daß מתו gut in den Zusammenhang passen würde, und daß auch seine Schriftzüge sich von דורו nicht weit entfernen, sondern auch noch aus einem besonderen Grunde: Am Schlusse des Verses steht לָמוֹ, abgekürzt aus לָמוֹת, wie Sept. noch las. Daß ein Schreiber abgekürzt 'למו schrieb,

war jedenfalls dann weit näherliegend, wenn dasselbe Wort bereits kurz vorherging, als wenn es zum ersten Male in der Erzählung auftrat.

Den v. 9a möchte ich verstehen: „Und er nahm sich bei den Übeltätern sein Grab und bei den Wüstendämonen seine Wohnung", indem ich am Schluß lese וְאֶת־שְׂעִירִם בֵּיתוֹ. Die letzten Buchstaben dieses Verses scheinen in einer Handschrift aus Raummangel etwas übereinander und durcheinander geschrieben gewesen zu sein, so daß die jetzige unverständliche Lesart entstehen konnte. Und was den Sinn der Worte betrifft, so scheinen sie bedeuten zu sollen, daß der sündenbeladene Knecht schon bei Lebzeiten in die Wüste gejagt worden ist, wie der Sündenbock, und daß auch sein Grab bei den sündenbeladenen Menschen gegraben wurde. Vgl. noch WÜNSCH in Mitteilungen der Schles. Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 13/14, S. 17f. Auch hier wären die unreinen Geister aus dem Texte entfernt worden, wie v. 3a.

In v. 10a gehört החלי nicht dem ursprünglichen Texte an. Der, welcher das Wort zuerst zufügte, wollte das Suffix von דַּכְּאוֹ erklären „Jahwe wünschte ihn zu zermalmen, d. h. die Krankheit." Vielleicht las er רַפְּאוֹ für דַּכְּאוֹ, und vielleicht ist רַפְּאוֹ wirklich das ursprüngliche Wort. „Wenn seine Seele die Schuld abgetragen haben würde (תְּשַׁלֵּם)." Mit נַפְשׁוֹ endet der erste Doppeltrimeter des masoretischen Verses. Der zweite ist in dem Reste enthalten; nur ist für den Gottesnamen wieder das Suffix einzusetzen: וְחֶפְצוֹ für וְחֵפֶץ יְהוָה.

[Abgeschlossen den 21. April 1915.]

Archäologisches.

Nr. 11—15.

Von Professor Dr. **Ludwig Köhler** in Langnau-Zürich.

Die Nummern 1—10 s. ZAW 1914, 146—149. Die wichtigsten der mir dazu übersandten Bemerkungen und Hinweise sind folgende.

Zu Nr. 1 verweist Herr Prof. Dr. jur. GEORG COHN in Zürich auf TACITUS, Germania 19: paucissima . . . adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa: abscisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agit.

Herr A. BÜCHLER in London sendet seine Arbeit: Die Todestrafen der Bibel und der nachjüdischen Zeit MGWJ 50, 539—562 664—706, in welcher aber der entscheidende Punkt gerade nicht zur Geltung kommt.

Zu Nr. 2 verweist Herr Dr. HORVYANSZKY in Preßburg auf H. L. STRACK, Das Blut usw. 5. A. 1900, 58—61, Herr Pfarrer L. SZIMONIDESZ in Nagybörzsöni auf LADISLAUS THURÓCKI S. J., Ungaria suis cum regibus 1726, 2. A. 1768 und BÉLA TÓTH, Mendemondák 1896, 60—65. Danach hat THUROCKI von der Edelfrau (nicht Königin) Elisabetha Báthori, die am 28. VIII. 1614 in ihrem Gefängnis eingemauert starb, das „Märchen“ aufgebracht (aber 1768 selber fallen lassen), ihr sei Blut von einer Magd, die sie ohrfeigte, auf die Wange gespritzt, sie habe beobachtet, daß die Haut an der getroffenen Stelle frischer und feiner wurde, und von da an Blut als Schönheitsmittel angewendet.

Herr Prof. COHN verweist mich auf AUG. LÖWENSTIMM, Aberglaube und Strafrecht 1897, 144; hier findet man belegt, daß Menschenblut gegen Fallsucht getrunken wurde.

Zu Nr. 6 verweist mich Herr Prof. COHN auf das „Gassengericht“ bei EDUARD OSENBRÜGGEN, Studien zur deutschen und schweizerischen Rechtsgeschichte 1868, 58—65. In Schwyz beruft, wenn es sich um unbedeutende Schuldforderungen handelt, der Landweibel solange beliebige Landmänner (stimmfähige, ehrenhafte Bürger), bis er ihrer sieben beisammen hat. Die tun dann über die Sache ab. In Nidwalden bietet

der Landweibel sieben Landmänner nach dem Gottesdienst vom Kirchplatz weg auf; er sieht darauf, daß die Aufgebotenen für den besondern Fall des Rechtshandels wichtige Sachkenntnisse haben. Dem Aufgebot ist bei Buße zu folgen. In Appenzell sitzt das Gassengericht am Donnerstag auf dem Rathausplatz, nach der Ordnung von 1585 am „Vormittag nüchter". Dies sind wertvolle Parallelen; ich hoffe noch einmal zeigen zu können, wie und wie sehr die Rechtsverfassung in Israel sich mit der beim Gassengericht vorausgesetzten deckt.

11. Frauen als Schutz des Hausfriedens.

I Sam 19 10f. Saul schickt des Nachts Boten zum Hause Davids, um ihn zu bewachen. Die Boten betreten erst am Tag darauf und auf ausdrückliches Geheiß des Königs das Haus. WELLHAUSEN, Text usw. S. 113 schreibt dazu: „Warum Saul nicht nachts in Davids Haus eindrang? S. Sprenger, Mohammed II S. 543f. der ersten Auflage. Vgl. Jdc 16 2." Ein Nachhall davon wird es sein, wenn BUDDE[1] schreibt: „Auch im Altertum war das Haus des Mannes natürliche Burg, und selbst Saul achtet sie, indem er das Haus nur umstellen läßt, um David zu greifen, wenn er es am Morgen verläßt." GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung usw. S. 86 nennt 19 9—17 „eine humoristische Anekdote." „Man darf aber die Frage aufwerfen, wie David so töricht sein konnte, in sein Haus zu fliehen." Es ist ihm also ausgemacht, daß dies töricht war.

SPRENGER a. a. O. behandelt eine Überlieferung, nach der Mohammed auf ähnliche Weise einem Mordversuch entgeht wie David. Die Mörder stehen vor dem Haus. Als sie eindringen wollen, schreit eine Frau um Hilfe. „Wenn wir vordringen, sagte einer von ihnen, wird man sich in ganz Arabien erzählen, daß wir jene Helden sind, welche bei nächtlicher Weile über die Mauern ihrer Nachbarn steigen, die Töchter ihrer nächsten Verwandten im Schlafe stören und die Unantastbarkeit des Frauengemaches entheiligen." S. 544. Daraufhin stehen sie ab.

Jdc 16 2 ist der Sachverhalt, wie WELLHAUSEN gesehen hat, ganz der gleiche. Auch II Sam 15 16 „doch ließ der König zehn Nebenfrauen zurück, um das Haus zu schützen" gehört hieher. Dazu GRESSMANN a. a. O. S. 179: „. . . ließ er . . . zurück, weil er für deren Los nichts Schlimmes befürchtete." Nein, er ließ sie, wie ja ausdrücklich dasteht,

[1] Wellhausen-Festschrift S. 254 zu Thr 2 15 habe ich BUDDE Unrecht getan. Nicht ihn, sondern LÖHR hätte ich nennen sollen.

zurück לשמר הבית. Eben bei GRESSMANN, Altorientalische Texte, S. 97 liest man in einem Bannlösespruch: „Ist er ins Haus seines Genossen hineingegangen? Hat er sich der Frau seines Genossen genähert?“

Die Boten halten die Nacht über Davids Haus umstellt und betreten es am Tage erst auf ausdrücklichen Befehl des Königs, weil es für einen Mann sehr gefährlich ist, ein fremdes Haus zu betreten. Die Frau braucht nur zu schreien (Gen 39 14 18), dann ist der Mann schwer bezichtigt.

Im heutigen Mekka werden Männer, die — natürlich des Tages — ein fremdes Haus betreten, durch Händeklatschen davor bewahrt, mit den Frauen zusammenzutreffen, SNOUCK, Mekka II S. 42.

David hat also ganz zweckmäßig gehandelt, und wir haben hier den Beginn eines Hausrechtes und den Einblick in sein Werden und seine Begründung vor uns.

12. Die Personen des Alten Testaments.

SPRENGER, Das Leben und die Lehre des Mohammed, I, 1861 legt großen Nachdruck auf den Satz, daß „der Mensch der Träger des Zeitgeistes“ ist. Deshalb, kündigt er an (S. XII f.), werde er von den 8000 Personen, deren Name und Lebensgeschichte in der Içâba sich finde, soviele vorführen, wie nur möglich. Wieweit er den Plan ausgeführt hat, kümmert uns hier nicht. Aber ganz gewiß ist richtig, daß es keine bessere Einführung in Geist und Art einer Zeit gibt, als wenn die deutlichen und scharfumrissenen Bilder von möglichst vielen Personen gezeichnet werden. So muß es auch in der hebräischen Archäologie gehalten werden, darum hier einige kurze Erwägungen über die Möglichkeit dieses Verfahrens auf alttestamentlichem Gebiet.

Ich zähle mit Hilfe des Wörterbuches von GESENIUS, 1. Auflage 1810—1812, im AT 1464 Namen, zählt man die zweiten, dritten usw. Träger eines gleichen Namens hinzu, so kommt man auf 2163 Personen. Beide Zahlen sind ungenau und nur ungefähre. Bei genauer Prüfung würde sich die Zahl der Namen vermindern, weil sich bei den Namen vielfach Veränderungen eingeschlichen haben, und die Zahl der Personen würde sich vermehren, weil GESENIUS vielfach angibt: „Name für verschiedene Personen.“ Der Versuch, ganz genaue Zahlen zu erhalten, wäre nicht bloß äußerst mühselig und zum Teil aussichtslos, er wäre auch die Arbeit kaum wert. Im ganzen wird man sagen können, das AT erwähnt rund 1400 Namen und 2400 Personen.

Die Erwähnungen verteilen sich auf ungefähr elf Jahrhunderte, die

Zeit von Mose bis Daniel, wobei die Namen der Gen in die nachmosaische Zeit gelegt werden. Sie verteilen sich nicht mit gleicher Breite über die ganze Länge des Zeitraumes. Die nachexilische Zeit (die Listen in Esr Neh Chr!) ist besonders reich an Namen, im gleichen Verhältnis aber arm an anschaulichen Erwähnungen. Die beiden Persönlichkeiten, von denen wir die vertrauteste Kenntnis haben, David und Jeremia, versammeln einen ganzen Stab von deutlich unterscheidbaren Personen um sich. Es wäre eine dankbare Aufgabe, Gruppen gleichzeitiger Namen und Personen für sich zu untersuchen. Auch sollte von Rechtes wegen keine Auslegung eines Buches erscheinen, die nicht in einem Anhang das Personal des Buches zusammenstellt.

Ich gebe hier als Beispiel einiges über das Personal von Jer. Jer enthält 129 Eigennamen, sechs davon kommen Göttern zu, neun Leuten der Vorzeit: Abraham, Isaak, Jakob, Israel, Rahel, Mose, Samuel, David, Salomo; 113 Zeitgenossen[1] Jer's; der 129. ist Jeremia selber. Die meisten dieser Zeitgenossen werden nur erwähnt, aber eine ganze Reihe von ihnen läßt sich doch mit einem Stichwort anschaulich kennzeichnen: Ahab ben Qolaja wirkt um 595 als Lügenprophet unter den Verbannten in Babel; Achiqam ben Schaphan, Vater des unglücklichen von Ismael ermordeten Gedalja, hält im Sturm nach der Tempelrede schirmend seine Hand über den Propheten; der Staatsschreiber Elischama, einer der Notabeln, die im obern Tempelhof in der Halle des Gemarjahu vernehmen, daß Baruch die Rolle Jer's vorgelesen hat; Elnathan ben Akbor, der erfolgreiche Gesandtschaftsführer Jojakims nach Ägypten in Sachen der Auslieferung des Propheten Urijjahu; Hananja ben Azzur aus Gibeon, tritt 594 als Prophet gegen Jer mit Glücksverheißungen auf und stirbt zwei Monate später, wie es Jer ihm angesagt hat; usw. usw. Es wäre sinnlos, solche Angaben hintereinander zu reihen. Aber an den geeigneten Stellen der hebräischen Archäologie geschickt angebracht, wirken sie als helle Lichter. So beleuchtet, was in zwei knappen Versen (I Sam 25 44 II 3 15) von Paltiel gesagt ist, die väterliche Gewalt über das in die Ehe zu begebende Mädchen und die Stärke individueller seelischer Liebe eines Mannes zu seiner Frau im alten Juda heller als alle theoretischen Erörterungen.

Die Erforschung der hebräischen Eigennamen (GRAY, KERBER, NESTLE, NÖLDEKE u. a.) ist fast ausschließlich von dem Gedanken be-

---

[1] Von denen freilich einige nur Zeitgenossen im weiteren Sinne heißen können, wie Hilqijja, der Vater des Jer, oder gar der König Asa.

herrscht, daß der Hebräer mit dem Namen,den er seinem Kinde gibt, eine Deutung verbindet. Das Verhältnis: 1400 Namen gegenüber 2400 Personen im AT erwähnt, zeigt, wie stark dieser Gedanke im Vordergrund stehen muß, wenn man damit vergleicht, wie klein die Namenzahl im Verhältnis zur Personenzahl in einem unserer Dörfer zum Beispiel ist. Aber ganz fehlt die Übung, aus Tradition einen Namen zu geben, auch bei den Hebräern nicht. Von den 113 Zeitgenossen Jeremias heißen Elischama 2, Gedaljahu 2, Gemarja(hu) 2, Hilqijja 2, Hananja 2, Jirmejahu 3, Mahaseja 2, Malkijja 2, Maaseja 3, Nerijja 2, Netanja 2, Paschschur 3, Zidqijjahu 3, Seraja 4, Sallum 3, Schelemja 3, Saphan 2. Man sieht, auch die Hebräer haben Modenamen, und es gilt, dem einmal nachzugehen. Eljoʿenai und Eljehoʿenai zusammen findet sich in Esr Neh I Chr 7 mal, Joel im ganzen AT 13 mal, die Zahl der Elqana ist gar nicht festzustellen, da man häufig nicht sagen kann, ob der gleiche Name an mehreren Stellen dieselbe oder verschiedene Personen bezeichnet.

Endlich darf man die Namenlosen nicht vergessen. Man wird sich I Sam 30 11 ff. — eine Parallele dazu bei MUSIL, Arabia petraea I 71 — nicht entgehen lassen, wenn man vom Hunger handelt, und II 1 1—16 nicht, wenn man vom Nachrichtenwesen spricht. Bei NOWACK und bei BENZINGER findet man dergleichen Verwendung der Personen des AT nicht; die neuesten Archäologien — VOLZ, Die biblischen Altertümer 1914 und G. KEIZER, Bijbelsche Archeologie 1914 — sind vollends trockene Behandlungen der Sachen. Aber das Eigentümliche der hebräischen Kultur wird nur dann getroffen, wenn man zeigt, wie die „Sachen" das Menschenleben beeinflußt haben, und dieses Eigentümliche herauszuarbeiten, muß das oberste Ziel der hebräischen wie jeder Archäologie sein.

13. Sexuelle Kontinenz vor Heiligtumbesuch.

Der Sachverhalt I Sam 21 6 ff. wird von SCHWALLY, Semitische Kriegsaltertümer I. Der heilige Krieg im alten Israel 1901, 61 falsch dargestellt. Für Abimelek ist David keineswegs „auf dem Kriegspfad gegen Saul", mithin kommt das sexuelle Tabu des Kriegers hier gar nicht in Betracht. Davon kann man, wie BENZINGER, Hebr. Archäologie[2] 207 tut, zu II Sam 11 sprechen, aber I Sam 21 6 handelt es sich darum, daß man dem Heiligtum und geweihten Speisen nur im Zustande sexueller Kontinenz nahen soll. NOWACK, Hebr. Archäologie II 281 Anm. 2 führt als Beleg dazu HERODOT I 198 an, wonach bei den Babyloniern nach jedem Beischlaf Mann und Frau Räucherung und Bad vornehmen und wonach auch die Araber es so halten.

Aber die Parallelen dazu, daß man nur im Zustande sexueller Kontinenz sich dem Heiligtum nahen darf, finden sich anderwärts. KEIL und VON PREMERSTEIN, Bericht über eine dritte Reise in Lydien (= Denkschriften der Akademie... Wien, philol.-hist. Klasse. Bd. 57 II), 1914, S. 103 geben als Nr. 154 folgende Inschrift aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert, in der es sich vermutlich um ein Heiligtum der Μήτηρ Γαλλησία handelt: — — — — | ἁγνίζ?]εται ἀπὸ | κήδους?]ἡμέρας | δώδεκα], ἀπὸ | γυν]αικὸς τῆς | ἰδία]ς ἡμέρας δύ[ο | ἀπὸ ἑ]ταίρας τρεῖς.

Im Bericht über eine zweite Reise usw. (= Denkschriften Bd. 54 II) 1910, S. 82f. teilten KEIL und VON PREMERSTEIN übrigens schon eine inhaltlich gleichlautende Inschrift aus dem Jahr 147/146 mit und verzeichneten sieben bereits bekannte, die mit im einzelnen sehr interessanten Schwankungen und Wandlungen alle übereinstimmen in dem Gebot, daß einer nach dem Beischlaf mit einem Weibe erst eine gewisse Frist verstreichen lassen muß, ehe er ein Heiligtum betreten darf. Die oben mitgeteilte aus dem 4. Jahrhundert ist weitaus die älteste der jetzt überhaupt bekannten neun Inschriften.

14. Eine Formel der Gesprächeröffnung.

Von konventionellen Formeln des hebräischen Gespräches ist nicht viel auf uns gekommen, aber doch z. B. die Redewendung בִּי אֲדוֹנִי, mit der in allen Fällen, wo sie belegt ist, Niedrigerstehende Höherstehende anreden, die also etwa den gleichen Sinn hat wie bei uns ein „Entschuldigen Sie, wenn ich Sie frage“ oder dergleichen. Ich habe diese Wendung immer wörtlich mit „Auf mich, mein Herr“ übersetzt und eine Ellipse dahinter gesucht, und es war für mich eine Überraschung, daß die Wörterbücher von KÖNIG und GESENIUS-BUHL — auch die 16. Auflage — die Redewendung unter einem „Worte“ בִּי verzeichnen, welches bei KÖNIG eher von „ar. ʾābî“ als von בְּעִי kommt, bei BUHL aus בִּי הֶעָוֹן vielleicht verkürzt ist. Als Sinn der Ellipse hatte ich mir zunächst gedacht: „Auf mir, mein Herr, sei jetzt für einen Augenblick deine Beachtung.“ Dann, auf I Sam 25 24 gestoßen, wo Abigail zu David sagt: „בִּי אֲנִי אֲדוֹנִי הֶעָוֹן = auf mir, mein Herr, möge die Schuld liegen [nämlich: die du meinem Manne Nabal nachträgst und an ihm wettmachen willst]“, war mir diese Stelle, ohne daß ich von ihrer Benutzung zur Erhellung der Redewendung בי אדוני durch Vorgänger wußte, als aufschlußreich erschienen. Aber ganz zulänglich ist diese Deutung nicht, denn nicht immer gibt es eine Schuld eines Dritten, die der Anredende vom Angeredeten sich zugewendet haben will.

Die richtige Lösung des Rätsels nun bietet augenscheinlich eine Parallele, die EDMUND KÜTTLER, Einige vorderasiatische Beteuerungsformeln usw., WZKM 1914 54ff. veröffentlicht, ohne ihre Tauglichkeit zur Erklärung unseres Rätsels zu ahnen oder zu beachten. „Zu den häufigst gebrauchten Redensarten des Georgiers, zumal des sehr gesprächigen Imerethiers, gehört die Wendung scheni tsch'iri me = Dein Unheil mir. Das will sagen, der Redende wünscht das Unglück der angeredeten Person auf sich zu nehmen." Darnach heißt בִּי אֲדֹנִי ursprünglich „auf mich, mein Herr, komme alles, was etwa an Unglück dir drohen möchte." Ich sage absichtlich: ursprünglich. Denn wie אֲדֹנִי verblaßt oder erstarrt, so daß es auch Gen 43 20 stehen kann, wo die Logik אֲדֹנֵנוּ fordern müßte, so ist auch die ganze Formel ins Konventionelle erstarrt und dies hat ihre Anwendung auch Gott und seinem Repräsentanten gegenüber möglich gemacht.

Damit ist diese Wendung aufgehellt. Im Lexikon ist die Vokabel „בִּי" zu tilgen. Die LXX übersetzt Gen 43 20 44 18 Ex 4 10 13 Num 12 11 Jos 7 8 mit δέομαι κύριε, Jdc 6 13 15 13 8 I Sam 1 26 I Reg 3 17 26 mit ἐν ἐμοί, κύριε; d. h. Gen-Jos sind dieser Spur nach von anderen Händen übersetzt als Jdc-Reg. Die Stelle I Sam 25 24 hat mit unsrer Wendung gar nichts zu tun.

15. Eine Rechtssitte in einem Eigennamen.

יוֹיָקִים heißt „Jahwe läßt aufstehen." Fraglich ist, wen oder was Jahwe aufstehen läßt. Mehrere Redensarten bieten sich an, um die Ellipse zu erhellen. So Dtn 9 5 הָקִים אֶת־הַדָּבָר. Dann hieße der Name „Jahwe führt [sein Wort] aus". Oder Dtn 25 7 הָקִים שֵׁם, dann hieße er „Jahwe erweckt [einen Namen]". Oder Jer 11 5 הָקִים אֶת־הַשְּׁבוּעָה, das führte auf „Jahwe tut[, was er eidlich versprochen hat]." Es lohnt sich nicht, diese Reihe von Möglichkeiten vollständig vorzuführen, denn wider sie besteht das eine schwere Bedenken, daß das Objekt, welches zu יָקִים zu denken ist, nicht naheliegt. Bei einer Ellipse muß aber das Objekt leicht und selbstverständlich zu ergänzen sein.

Dann kann es in unserm Falle nur „ihn" lauten; „Jahwe läßt ihn, den Träger des Namens, aufstehen". So ist es auch in verwandten Eigennamen: יְהוֹיָכִין Jahwe stellt ihn hin, יְהוֹנָתָן Jahwe hat ihn gegeben, יְהוֹשָׁפָט Jahwe hat ihn gerichtet. Welche Bedeutung hat nun aber יָקִים? An „er erweckt auf" im Sinne der Auferstehung ist nicht zu denken. Auch im Sinne von „er ruft ins Werden" wird es schwerlich gemeint sein, weil diese Bedeutung, soweit wir das Hebräische kennen, keine

naheliegende ist. Naheliegend ist vielmehr einzig die Meinung „er läßt ihn, der sich niedergeworfen hat, aufstehen.“ Wir treffen nämlich häufig die Angabe, daß sich einer vor einem andern und zwar einem Höhern niedergeworfen hat, um sich als in sein Urteil gegeben zu erklären. Die Gemeinde macht Mose und Aaron Vorwürfe, warum man sie in das Elend der Wüste geführt habe, וַיִּפֹּל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פְּנֵיהֶם לִפְנֵי כָּל־קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Num 14 5. Dies hat viele Parallelen: Mose vor Jahwe wegen des goldenen Kalbes Dtn 9 18 25 התנפל; Mose vor der Gemeinde, die ihm Überhebung vorwirft Num 16 4; Mose und Aaron vor Jahwe, weil die Gemeinde murrt 20 6; Abigail vor David I Sam 25 23f. וַתִּפֹּל ... וַתִּשְׁתַּחוּ אָרֶץ: וַתִּפֹּל עַל־רַגְלָיו וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי הֶעָוֹן, und viele andre Stellen. Ganz anders ist das Besuchszeremoniell; hier fehlt das נפל I Reg 1 16 31 2 19. Die beiden Sitten gehen gelegentlich in der Weise ineinander über, daß, wer einen Hochgestellten begrüßt, sich vor ihm zu Boden wirft. Das heißt dann: „Ich grüße dich und bin vor dir wie ein Angeschuldigter, entscheide du, ob ich mich erheben darf.“ So mag man Jos 5 14 verstehen. Immer aber, wo man sich niederwirft, gibt man sich in die Beurteilung des andern. Dieser muß einen הֵקִים, aufstehen lassen. Von da aus erklärt sich der Eigenname יוֹיָקִים und seine Verwandten אֶלְיָקִים, יָקִים usw. Ihr Sinn ist: „Jahwe, El läßt aufstehen, d. h. er erklärt für schuldfrei,“ nämlich natürlich den Träger des Namens. So tritt dieser Eigenname neben die andern, in denen Gott richtende, günstig urteilende Funktionen zugesprochen werden.

In diesen Zusammenhang gehört auch Ps 1 5 עַל־כֵּן לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט. Ich übersetze: „Deshalb dürfen die Gottlosen im Gericht nicht aufstehen.“ Denn, wie es gleich darauf heißt, Jahwe kennt den Weg der Gerechten. Hier ist מִשְׁפָּט das Endgericht. Ob dieses auch im Eigennamen gemeint sei, יוֹיָקִים also nicht eine Aussage, sondern eine Voraussetzung oder gar einen Wunsch enthält, stehe dahin.

[Abgeschlossen den 26. Juli 1915.]

Raschis Einfluß auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium.

(Schluß.)

Von Rabbiner **Abraham J. Michalski** in Recklinghausen.

Numeri.

Cap. XXI.

V. 35. 'Og rex Basan' L. . . . De magnitudine vero et fortitudine regis Og[1] dicitur in quodam libro, qui apud Iudaeos dicitur 'liber benedictionum' vel 'benedictiones', quod cum Og audisset, quod castra filiorum Israel occupabant tria terrae miliaria, ivit et eradicavit unum montem, tantum spatium occupantem, et posuit super caput suum, ut proiiceret super castra Israel, sed Deus immisit formicas, quae perforaverunt montem illum, et sic per foramen illud mons ille descendit versus collum eius, et cum vellet se expedire de monte illo, creverunt dentes eius et intraverunt foramina montis, ita quod non potuit illum montem de capite suo amovere, et ad hoc ibidem inducitur auctoritas Ps IIIb, falsificata tamen: 'Dentes impiorum confregisti'. Glossa: 'Non dicas «Sirabata»'[2] id est 'confregisti' sed «Sirabeta» id est 'accrevisti'. Et ibidem subditur, quod Moyses habebat decem cubitos altitudinis, secundum mensuram tabularum tabernaculi, ut habetur Exod XXVI. Tenebat etiam securim, cuius manubrium habebat decem cubitos in longitudine. Et cum viderat Og monte irretitum, occurrit ad eum et saltavit in altum per decem cubitos et sic attigit ad cavillam pedis eius et proiecit ad terram. R. משה הרגו[3] כדאיתא בברכות ... cf. Tract. ברכות pag. 54b im Talmud babli: ... אמד מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסי ... אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה ואייתי קב"ה עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה, הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה, והיינו דכתיב «שני רשעים שברת» ... אל תקרי «שברת» אלא «שרבבת» משה כמה הוי, י' אמות [רש"י: שהרי הוא הקים את המשכן ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן, וכתיב ביה «י' אמות אורך הקרש»] שקל נרגא בר י' אמין, שוור י' אמין ומחיה בקרסוליה וקטליה.

[1] Cf. L. zu Dtn 3 11.

[2] Der hebräische Unterschied ist ungenau wiedergegeben, doch dürften wohl Schreib- oder Druckfehler vorliegen.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1192 Anm. 139, 141.

Cap. XXII.

V. 4. 'Ad maiores natu Madian' L. Erat enim Balac de populo illo natus, ut dicit Ra. Sa. . . . R. מנסיכי[1] מדין היה.

V. 6. 'Veni igitur' L. Dicunt etiam hic aliqui Hebraei, quod Balac audierat de populo Israel,[2] quod plus vincebat verbis et precibus quam armis . . . et ideo vocavit Balaam, ut maledicendo Israel verba verbis opponeret. Ähnlich R. zu v. 4 jedoch mit Bezug auf Moses: אמרו . . . להם אין כחו אלא בפיו אמרו אף אנו נבוא עליהם באדם שכחו בפיו.

Ibid. 'Novi enim, quod benedictus sit' L. Hoc dixit, quia Balaam praedixerat sibi, antequam esset rex Moab, ipsum regnaturum ibidem, ut dicit Ra. Sa. R. zu v. 5. וזה היה מתנבא ואומר לו עתיד אתה למלוך.

Ibid. 'Et maledictus' L. quia per maledictiones suas et carmina contra Moabitas fuerant debellati a Sehon. R. על ידי מלחמת סיחון שעורתו להכות את מואב.

V. 7. 'Habentes divinationis pretium' L. . . . quod exponitur tripliciter ab Hebraeis. Uno modo, ut per divinationes in manibus intelligantur munera pro divinationibus, prout accipit translatio nostra[3] cf. אבן עזרא z. St.: . . . «וקסמים בידם» אמר רבי שמואל הנגיד הספרדי ז"ל שטעמו : ודמי הקסמים. Alio modo: instrumenta divinandi . . ., ne Balaam excusaret se ex defectu talium. R. כל מיני קסמים שלא יאמר אין כלי תשמישי עמי. Tertio modo, quod illi nuntii, qui erant de Madian, dixerant adinvicem, quasi pro divinatione: „Si Balaam statim consentiat venire nobiscum, eius adventus erit nobis utilis, si autem differat responsionem, nihil valebit nobis", unde quod postea subditurus . . . In Hebraeo habetur: 'Et manserunt principes Moab apud Balaam', quasi dicat: iam recesserant maiores natu Madian, reputantes adventum eius eis inutilem, statim cum audierunt responsionis dilationem. R. ד"א קסם זה נטלו בידם זקני מדין, אמרו אם יבא עמנו בפעם הזאת, יש בו ממש, ואם ידחנו אין בו תועלת לפיכך כשאמר להם «לינו פה הלילה» אמרו אין בו תקוה, הניחוהו והלכו להם, שנאמר «וישבו שרי מואב עם בלעם» אבל זקני מדין הלכו להם.

V. 13. 'Venire vobiscum' L. Dicit Ra. Sa., quod Balaam cupidus et superbus dixit 'vobiscum', fingens coram eis, quod non esset prohibitus ratione viae, sed ratione societatis, quia non erant nuntii sufficienter honorabiles ad deducendum eum; propter quod Balac misit ad eum secundo plures et honorabiliores nuntios . . . R. אלא עם שרים גדולים מכם, למדנו שרוחו גבוהה . . . לפיכך «ויוסף עוד בלק».

---

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1193 Anm. 9. Cf. L. zu 'Eo tempore in Moab'.

[2] Cf. Midr. במדבר רבה sect. XX zu v. 6 כי עצום הוא: לא שהן גבורים וחיילותיהם מרובין: אלא שמנצחין בפיהם מה שאיני יכול לעשות.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1195 Anm. 27.

V. 18. 'Plenam argenti et auri' L. Per hoc intelligitur, quod erat cupidus talium. R. למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים. 'Non potero' L. Fuit enim coactus protestari virtutem Dei . . . R. על כרחו גלה, שהוא ברשות אחרים.

Cap. XXIII.

V. 24. 'Et occisorum sanguinem' L. . . . Dicunt aliqui Hebraei, quod cum dicitur hic 'Non accubabit' prophetavit de Moyse, quod non moreretur nec quiesceret in sepulchro, donec Madianitae essent occisi . . . R. נתנבא שאין משה מת עד שיפיל מלכי מדין חללים.

Cap. XXIV.

V. 7. 'Et auferetur' L. . . . Ra. Sa. aliter exponit dicens, quod hic est textus: 'Altior Agag rex eius', id est: primus rex Israel capiet Agag . . . 'Et elevabitur regnum eius' scilicet regnum Israel, quod fuit postea valde elevatum tempore David[1] et Salomonis. R. מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק »ותנשא מלכותו« של יעקב יותר ויותר שיבא אחריו דוד ושלמה.

V. 17. 'Videbo eum' L. Exponitur autem haec litera ab Hebraeis de prosperitate regni Israel tempore David[1] et Salomonis . . . 'tamen non erit temporibus meis, quia adhuc multum distat.' R. רואה אני שבחו של יעקב וגדולתו אך לא עתה היא אלא לאחר זמן. Cf. zu den Worten ומחץ פאתי מואב die Bemerkung R.s: זה דוד.

V. 19. 'De Iacob erit' L. . . . Ra. Sa. exponit de Messia . . . secundum quod scriptum est de eo Ps. LXXIb 'Et dominabitur a mari usque ad mare etc.' 'Et perdat reliquias civitatis', id est Romae, quae fuit civitas nominatissima. R. החשובה של אדום, היא רומי, ועל מלך המשיח אומר כן שנ' בו »וירד מים עד ים«[2].

V. 20. 'Principium' L. . . . sed dicitur principium gentium, quae insurrexerant primo contra filios Israel post exitum de Aegypto . . . R. הוא קדם את כלם להלחם בישראל nach dem Targum z. St.

V. 21. 'Vidit quoque Cineum' L. Iste Cin fuit filius Iethro, ut dicunt aliqui . . . Et ponitur hic iste populus iuxta Amalec, quia habitabat iuxta eum, secundum quod dicitur I Regum XVb 'Dixitque Saul Cinaeo etc. R. לפי שהיה קיני תקוע אצל עמלק כענין שנ' »ויאמר שאול אל הקני וגו'« הזכירו אחר עמלק נסתכל בגדולתן של בני יתרו . . .

---

[1] Cf. אבן עזרא z. St.: הקרוב אלי כי זאת הנבואה על דוד ואמר: ולא עתה, כי אחרי ד' מאות שנה היתה.

[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1225 Anm. 82.

Cap. XXV.

V. 1. 'Et fornicatus est' L. . . . Circa primum sciendum, quod Balaam . . . dedit consilium ipsi Balac, ut mitteret puellas pulchras . . . et, cum viderent eos inflammatos ad actum carnis, non permitterent, se ab eis cognosci, nisi prius comederent de idolotitis et idola adorarent, quae secum portaverant . . . R. על ידי עצת בלעם, כדאיתא בחלק[1] . . . כשתקף יצרו עליו ואומר לה השמעי לי והיא מוציאה לו דמות פעור מחיקה ואומרת לו השתחוה לזה.

V. 4. 'Tolle' L. . . . Ra. Sa. aliter exponit, dicens 'Tolle etc.' id est congrega eos, ut iudicent et puniant transgressionem praedictam. R. לשפוט את העובדים לפעור cf. Targum z. St.

V. 6. 'Et ecce unus' L. . . . et de isto dicunt Iosephus et Ra. Sa., quod in palam dixit Moysi coram iudicibus populi, quod licite poterat ingredi ad illam mulierem, . . . sicut Moyses acceperat Sephoram filiam sacerdotis Madjan. R. אמרו לו משה זו אסורה או מותרת אם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך cf. R. zu Gen 49 6.

V. 14. 'Erat autem nomen' L. hoc dicitur ad commendationem Phinees, quia zelo dei motus non timuit occidere principem unius tribus. R. . . . ד"א להודיע שבחו של פנחס שאף על פי שזה היה נשיא לא מנע את עצמו מלקנא לחילול השם . . .

V. 15. 'Porro mulier' L. Hoc exprimitur ad ostendendum odium Madianitarum contra filios Israel, qui . . . miserunt filiam nobilissimi principis eorum ad prostibulum, ut possent decipere filios Israel et pertrahere ad offensam dei sui. R. להודיעך שנאתן של מדינים, שהפקירו בת מלך לזנות כדי להחטיא את ישראל.

V. 17. 'Et percutite eos' L. non sic autem praecipitur de Moabitis, tum quia et si ipsi miserunt filias suas ad decipiendum . . . non tamen ita nobiles[2] miserunt, sicut fecerunt Madianitae, tum quia ipsa Ruth erat descensura de eis . . . tum quia dominus prohibuerat, ne bellarent contra Moabitas[3] . . . R. . . . ואת מואב לא צוה להשמיד מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם . . .

V. 19. 'Postquam noxiorum' L. . . . ut dicit Ra. Sa., quod simile est pastori, cuius gregem intraverunt lupi, et post mortem plurium numerat residuum, ut sciat numerum remanentium. R. משל לרועה שנכנסו זאבים לתוך עדרו והרגו בהן והוא מונה אותן לידע מנין הנותרות.

---

[1] Talm. Babli. Tract. Sanhedrin pag. 106a.

[2] Cf. רמב"ן z. St.: ששלחו להם בת מלכם לזנות עמהם.

[3] Cf. רמב"ן ibid. «אבל על המואבים כבר הזהיר «אל תצר את מואב.

Cap. XXVI.

V. 10. 'Grande miraculum' L. . . . sed in glossa Hebraica super Psalmo XLV dicitur, quod quando terra aperuit os suum et devoravit Core cum multis aliis, et filii eius remanserunt stantes in aere . . . R. zu Psalm XLVI v. 3 שנבלעו כל סביבותיהם והם עמדו באויר . . .

Cap. XXVII.

V. 3. 'Nec fuit in seditione' L. Dicunt Hebraei, quod fuit ille, qui lapidatus est, quod colligebat ligna in sabbatho . . . R. רבי עקיבא אומר מקושש עצים היה.

V. 13. 'Quia offendistis me' L. Istud additur, ne ab aliquibus crederetur, quod Moyses alias offendisset dominum . . . R. בכל מקום שכתב מיתתם כתב סורחנם . . . שלא יאמרו אף הוא מן הממרים.

V. 15. 'Cui respondit Moyses' L. In quo patet charitas Moysi, qui acceptans Dei voluntatem pro se nihil petiit, sed statim ad procurandum bonum populi se convertit. R. להודיע שבחן של צדיקים . . . מניחין צרכן ועוסקין בצרכי צבור.

V. 18. 'Virum' L. q. d., talis est, sicut petisti. R. כאשר שאלת.

Cap. XXVIII.

V. 10. 'Per singula sabbatha' L. Per hoc designatur, quod oblatio sabbathi, si omitteretur, non poterat suppleri in alio sabbatho sequenti, ut dicit Ra. Sa. R. . . . מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו . . . cf. L. und R. zu v. 14.

V. 15. 'Hircus quoque offeretur domino' L. . . . dicunt Hebraei, quod habetur in Talmud,[1] quod iste hircus, qui offerebatur in neomenia, erat pro expiatione ipsius Dei eo quod minoravit lunam[2] . . . R. ומדרשו באגדה: אמר הקב"ה הביאו עלי כפרה על שמעטתי את הירח. L. . . . unde Ra. Sa. . . . cum ipsa dat aliam expositionem, dicens, quod in oblatione huius hirci dicitur 'domino' ad designandum, quod ille hircus oblatus pro peccatis expiabat illa peccata, quorum solus Deus erat conscius, et simile iudicium habendum est de aliis sequentibus . . . R. ונשתנה שעיר ר"ח שנאמר בו »לה'« תלמודו, ללמדך שמכפר על שאין בו ידיעה . . . שאין מכיר בחטא אלא הקב"ה בלבד ושאר השעירים למדין ממנו.

---

[1] Cf. Talm. Babli. Tract. Chulin pag. 60b.

[2] Zur Ausführung dieses Gedankens bei L. hierselbst vgl. L. zu Gen 1 16, SIEGFRIED a. a. O. pag. 435.

Cap. XXIX.

V. 13. 'Offeretisque holocaustum' L. Dicunt Hebraei, quod offerebantur pro gentibus aliis, et ideo ... LXX vituli secundum numerum LXX gentium ..., per quod designabatur, ut dicunt, quod dominium gentium esset diminuendum ... R.[1] ... פרי החג ע' הם כנגד ע' אומות שמתמעטים והולכים.

Ibid. 'Agnos anniculos' L. Dicunt Hebraei, quod offerebantur pro populo Israel, qui in scriptura aliquando vocatur agnus, et erant in universo XCVIII agni, ut a populo Israel excluderentur XCVIII maledictiones positae in lege contra transgressores. R. כנגד ישראל שנקראו «שה פזורה» ומגינם צ"ח לכלות מהם צ"ח קללות שבמשנה תורה.

Cap. XXX.

V. 7. 'Si maritum habuerit' L. Hic ponitur tertius modus, videlicet de puellis, quae sunt in domo patris et sunt viro affidatae ... et sic exponunt Hebraei legem istam, quia de istis mulieribus, quae sunt totaliter in cura mariti, postea datur alia lex ... R. זו ארוסה, או אינו אלא נשואה כשהוא אומר «ואם בית אישה נדרה» הרי נשואה אמור, וכאן בארוסה.

Cap. XXXI.

V. 3. 'Statimque Moyses' L. Ex quo patet fidelitas et obedientia Moysi ad Deum, quia audiebat dilationem mortis suae usque ad interfectionem Madianitarum et tamen non propter hoc distulit pugnam contra eos, sed magis acceleravit. R. אף על פי ששמע, שמיתתו תלויה בדבר, עשה בשמחה ולא איחר.

V. 6. 'Quos misit Moyses cum Phinees' L. Ipsum autem fecit ducem exercitus, eo quod iam ante zelo Dei ductus inceperat punitionem interficiendo principem tribus Simeon cum muliere Madianitide ... R. ומפני מה הלך פינחס ... אמר הקב"ה מי שהתחיל במצוה, שהרג כזבי בת צור, יגמור.

Ibid. 'Vasa quoque sancta' L. Dicunt Hebraei, quod ista vasa fuerunt arca et lamina sancta. R. זה הארון והציץ.

V. 7. 'Cumque pugnassent' L. Hic ponitur obtentus victoriae, quae secundum Hebraeos fuit a Deo manifeste, quia elevata lamina[2] sancta in altum ... cadebant ad terram ..., unde in Hebraeo habetur: 'Reges eorum occiderant super interfectos' i. super prostratos. R. zu v. 6. ... הראה להם את הציץ ... והם נופלים לכך נאמר «על חלליהם» במלכי מדין שנופלים על החללים ...

[1] Zu v. 18.

[2] Im Grundgedanken stimmen L. u. R. überein, im Einzelnen differieren sie.

V. 17. 'Et mulieres' L. . . . Dicit autem Ra. Sa., quod faciebat mulieres transire ante arcam domini et tunc ex signo a Deo dato cognoscebant, quae erant virgines et quae non. R. ולפני הציץ העבירום . . . והראויה ליבעל פניה מוריקות.

Cap. XXXIII.

V. 49.[1] 'Ibique castra metati sunt' L. . . . Dicit autem Ra. Sa., quod sunt ibi XII miliaria . . . R. כאן למדך שיעור מחנה ישראל י״ב מיל.

V. 50. 'Ubi locutus est' L. . . . Sciendum autem, quod praedictae mansiones in universo fuerunt XLII, quarum filii Israel fecerunt XIV primo anno egressionis suae de Aegypto et in principio secundi anni, scilicet usque ad locum, unde missi fuerunt exploratores. Item octo fecerunt quadragesimo anno. . . . Et sic patet, quod tempore intermedio, quod fuit fere XXXVIII annorum, filii Israel fecerunt tantum viginti mansiones. Ex quo patet, quod licet dictum fuerit . . . quod filii Israel essent vagi per desertum toto illo tempore, non tamen sic est intelligendum, quod essent quasi sic in continuo motu de loco ad locum, sed aliquando in uno loco diu manserunt . . . R. zu c. XXXIII v. 1: להודיע . . . חסדיו של מקום שאע״פ שגזר עליהם לטלטלם ולהניעם במדבר, לא תאמר שהיו נעים ומטולטלים ממסע למסע כל מ׳ שנה . . ., שהרי אין כאן אלא מ״ב מסעות, צא מהם י״ד, שכלם היו בשנה ראשונה קודם גזרה . . . ועוד הוצא משם ח׳ מסעות, שהיו לאחר מיתת אהרן . . . בשנת הארבעים, נמצא שכל ל״ח שנה לא נסעו אלא כ׳ מסעות . . .

Cap. XXXIV.

V. 2. 'His finibus' L. . . . Cuius una ratio fuit, quia aliqua erant praecepta in lege, quae obligabant tantum in terra illa, et aliqua etiam, quae non poterant fieri extra . . ., ideo debuerunt limites huius terrae determinari . . . R. לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואין נוהגות בחוצה לארץ הוצרך לכתוב מצרני גבולי רוחותיה.

V. 7. 'Usque ad montem' L. . . . quia, sicut dicit Ra. Sa., super montem illum erat quidam monticulus supereminens. R. zu c. XX v. 22. הר על גבי הר . . .

Cap. XXXV.

V. 5. 'Contra orientem' L. . . . Ra. Sa. dicit, quod secundum veritatem duo milia cubiti erant . . ., mille tamen cubiti propinquiores muris . . . erant ad recreationem . . . In aliis autem mille cubitis longinquiori-

[1] Auch in der Erklärung von v. 40 berühren sich L. u. R.

bus a muris poterant vineae plantari. R. zu v. 4 ... אלפים הוא נותן להם סביב ומהם אלף הפנימים למגרש והחצונים לשדות וכרמים.

V. 13. 'Sex erunt' L ... patet,[1] quod licet Moyses, dum adhuc viveret, separavit tres civitates ..., tamen non fuerunt ordinatae totaliter ad refugium, donec per Iosue aliae tres fuerunt ad hoc ordinatae in terra Chanaan. R. מגיד שאע"פ שהבדיל משה בחייו ג' ערים בעבר הירדן לא היו קולטות עד שנבחרו ג' שנתן יהושע בארץ כנען.

V. 14. 'Et tres in terra Chanaan' L. Licet enim trans Iordanem habitarent tantum duae tribus cum dimidia, tamen tot erant ibi civitates refugii, quot erant circa Iordanem, ubi habitabant novem tribus et dimidia. Cuius rationem assignat Ra. Sa. dicens, quod hoc fuit, quia in terra Galaad, quae erat trans Iordanem, habitabant homines, proni ad effusionem sanguinis, secundum quod dicitur Osee VIc. 'Galaad civitas ... supplantata sanguine', ubi in Hebraeo habetur 'Torcular sanguinis' R. אע"פ שבארץ כנען ט' שבטים וכאן אינן אלא ב' וחצי, השוה מנין ערי מקלט שלהם משום דבגלעד נפישי רוצחים דכתיב גלעד ... עקובה מדם.

V. 16. 'Si quis ferro' L. ... Considerandum est, quod secundum quod dicit Ra. Sa., in instrumento percussionis requiritur, quod homo, percussus ex eo, possit mori, et ideo consequenter dicitur 'Si lapidem ...' id est, si lapis sit tantae magnitudinis, quod possit laetale vulnus inferre, et eodem modo dicitur in aliis laesionibus in textu Hebraico, excepto primo ... quia sufficienter intelligitur eo quod cum minimo instrumento ferreo, utpote cum acu, posset interfici homo. R. ... שההורג בכל דבר, צריך שיהא בו שיעור כדי להמית שנ' בכולם »אשר ימות בו« ... חוץ מן הברזל ... שהברזל ממית בכל שהוא אפי' מחט ...

V. 19. 'Statim ut apprehenderit' L. Etiam in civitate refugii, ut dicit Ra. Sa. ... R. אפילו בתוך ערי מקלט.

V. 25. 'Donec sacerdos magnus ...' L. ... Rationem autem praedictae morae assignat Ra. Sa., dicens, quod effusio sanguinis ... abbreviat vitam et est etiam horrida coram Deo. Officium autem summi sacerdotis est, orationibus et sacrificiis impetrare prolongationem vitae et deitatem placare; et ideo ipso vivente homicida non debebat ad terram propriam redire. R. שהוא בא להשרות שכינה בישראל ולהאריך ימיהם, והרוצח בא לסלק את השכינה מישראל ומקצר את ימי החיים, אינו כדאי שיהא לפני כה"ג.

---

[1] Zur Deduction L.'s "Per hoc quod dicit 'erunt' patet" vgl. Talm. Babl. Tract. Macoth pag. 9b: »תהיינה« עד שיהיו ששתן קולטות כאחת.

Cap. XXXVI.

V. 3. 'Sequetur possessio sua' L. ... qui filius ... qui debebat terram illam haereditare, non erat computandus in tribu matris, sed patris. R. שהרי בנה יורשה והבן מתיחס על שבט אביו.

Deuteronomium.

Cap. I.

V. 1. 'Haec sunt verba' ... L. ... Propter quod dicit Ra. Sa. et Hebraei alii, quod totus iste liber scriptus fuit a Moyse, excepto ultĩ. ca. quod scripsit Iosue ... R. zu c. XXXVI h. l. v. 5 ... עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע.

V. 1. 'Ad omnem Israel' L. Dicit autem Ra. Sa., quod ad hoc vocavit totum populum, ut quilibet haberet locum loquendi, si vellet in aliquo obiicere verbis Moysi ... R. ... לכך כנסם כולם ואמר להם הרי כולכם כאן, כל מי שיש לו תשובה ישיב.

V. 2. 'Undecim diebus' L. Istud exponitur dupliciter; uno modo ab aliquibus ... XI dies posuit ad loquendum ista ... non solum referendo ad literam praecedentem, sed etiam subsequentem ... veniendo scilicet de Horeb per viam montis Seir, ita quod in illo undenario dierum facta est legis explanatio[1] ... Et ideo Rab. Sa. aliter exponit, dicens, quod in hoc notatur spatium terrae inter montem Horeb et Cadesbarne, quod secundum eos est itineris undecim dierum, et tamen filii Israel ... venerunt illic in tribus diebus; quod sic probat quia anno secundo egressionis ... mense secundo vicesima die mensis recesserunt ab Horeb ... et eodem anno vicesimo nono die mensis tertii venerunt in Cadesbarne ... Si igitur inde subtrahantur triginta dies, quibus populus mansit in sepulchris concupiscentiae ... et iterum septem dies, quibus mansit populus in Astaroth ... non remanent nisi tres dies ... et hoc posuit Moyses secundum eum ad ostendendum filiis Israel qualiter Deus accelerabat iter populi ad intrandum cito terram promissionis, nisi peccatum eorum impedivisset ... et ideo XL annis fuerunt vagabundi per desertum. R. אמר להם משה, ראו מה גרמתם, אין לכם דרך קצרה ... כדרך הר שעיר, ואף הוא מהלך י"א יום ואתם הלכתם אותה בג' ימים, שהרי בכ' באייר נסעו מחורב ... ובכ"ט בסיון שלחו את המרגלים מקדש ברנע, צא מהם ל' יום שעשו בקברות התאוה ... וז' ימים שעשו בחצרות ... נמצא בג' ימים הלכו כל אותו הדרך וכל

[1] Cf. אבן עזרא z. St. הטעם שדבר אלה הדברים באותם י"א יום.

כך היתה השכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ ובשביל שקלקלתם הסיב אתכם . . . מ' שנה.

Ibid. . . . Aliter etiam exponit referendo ly. 'undecim diebus' ad totum iter filiorum Israel de Horeb usque ad ingressum terrae promissionis ut sit sensus: Si non peccavissetis domino, undecim diebus de Horeb venissetis ad ingressum terrae promissionis . . . Sed propter peccatum vestrum . . .' R. [1][ד"א] מה גרמתם שאילו הלכתם דרך הר שעיר הייתם נכנסים לארץ בי"א יום ובשביל שקלקלתם הסיב אתכם . . .

V. 3. 'Undecimo mense' L. Ex quo patet, quod verba huius libri dixit Moyses filiis Israel et scripsit propinquus morti suae et hoc duplici de causa. Una est, quia ibi continentur aliqua verba increpationis propter peccata, quae commiserant, sicut et Iacob increpavit Ruben . . . propinquus morti . . . et Iosue filios Israel . . . et similiter Samuel . . . R. מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה, ממי למד, מיעקב, שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה . . . וכן יהושע . . . וכן שמואל . . .

V. 4. 'Postquam percussit' L. Qui si increpasset eos antequam introduxisset filios Israel in partem terrae ab eis possidendam, potuissent dixisse, . . . quid ad istum increpare nos . . . qui non potuit nos introducere in aliquam partem terrae a nobis possidendae. אמר משה אם אני מוכיחם קודם שיכנסו לקצת הארץ יאמרו מה לזה עלינו . . . שאין בו כח להכניסנו לארץ.

V. 6. 'Sufficit vobis' L. Quia filii Israel iam receperant legem a domino . . . fecerunt tabernaculum et omnia eius instrumenta ad divinum cultum . . . et ordinati erant super populum tribuni et centuriones . . . R. . . . הרבה לכם גדולה . . . עשיתם משכן מנורה וכלים קבלתם תורה מניתם לכם סנהדרין שרי אלפים ושרי מאות.

V. 22. 'Et accessistis' L. Id est cum tumultu et importunitate. R. בערבוביא.

V. 44. 'Sicut solent apes' L. . . . Ra. Sal. exponit hoc de quodam genere muscarum . . . quando homines ab eis punguntur, cadunt et moriuntur, sic filii Israel tunc coram suis adversariis ceciderunt[2] R. מה הדבורה הזאת כשהיא מכה את האדם מיד מתה, אף הם כשהיו נוגעים בכם מיד מתים.

V. 46. 'Sedistis ergo' L. id est secundum numerum dierum, quibus sedistis in aliis mansionibus, ut exponit Rab. Sal. . . . id est XIX annis, quia totum tempus, quo sederunt in Cades et aliis, fuit XXXVIII anno-

---

[1] Diese Worte im Sifre; cf. BREITHAUPT l. c. pag. 1298 Anm. * im MSto. I, BERLINER l. c. pag. 303 Anm. 5.

[2] L. differiert wesentlich von R., da nach R. der Angreifer, nach L. der Angegriffene den Tod findet.

rum ... includuntur tamen ibi dies, quibus ambulabant. R. י"ט שנה שנ׳ כימים אשר ישבתם בשאר מסעות והם היו ל"ח שנה י"ט מהם עשו בקדש וי"ט שנה הולכים ומטורפים . . .

Cap. II.

V. 25. 'Sub omni caelo' L. Ex hoc dicit Rab. Sa., quod in pugna Israel contra Sehon et Og sol stetit ... et per hoc victoria nota facta fuit sub omni caelo R. למד שעמדה חמה למשה ביום מלחמת עוג[1] ונודע הדבר תחת כל השמים.

V. 32. 'Egressusque' L. Non vocavit Sehon Og ad suum auxiliium, quia non reputabat se indigere auxilio eius ad destructionem filiorum Israel. R. לא שלח בשביל עוג לעזור לו, ללמדך שלא היו צריכים זה לזה.

V. 33. 'Cum filiis' L. In Hebraeo habetur 'cum filio suo'.[2] Quod exponens Ra. Sa. dicit, quod hoc intelligitur de quodam filio notabili ... et erat aequalis patri in magnitudine et fortitudine. R. «בנו» כתיב שהיה לו בן גבור כמותו.

Cap. III.

V. 11. 'Solus quippe Og' L. Dicit autem Ra. Sa. quod loquitur hic de gigantibus, quos interfecit Chodorlaomor et socii eius ..., et de illa interfectione solus evasit Og. ... R. שהרגו אמרפל וחביריו . . . והוא פלט מן המלחמה[3] . . .

Ibid. 'Lectus eius' L. ... Dicunt enim aliqui (sc. Iudaei), quod in Hebraeo non est 'lectus', sed 'cuna', in qua erat positus, quando erat puer et quod iam tantae erat fortitudinis et magnitudinis, quod non poterat teneri nisi cuna ferrea. Cf. רשב"ם z. St. עריסה של קטן כשהיה תינוק . . . לפי שכשהיה קטן היה חזק מאוד ובהשתטחו היה משבר ערש של עץ . . .

Sed haec expositio assumit falsum, quia in Hebraeo non habetur 'cuna' sed 'aeres' ... eadem dictio est hic Hebraica quae habetur ... Gen. XLIX a. 'Maculasti stratum eius' ...[4] Rab. Sa. aliter exponit ... cum subditur 'Habens novem cubitos longitudinis ad mensuram virilis manus' dicit quod hoc est intelligendum de mensura cubiti ipsius Og ... R. באמת עוג.

V. 23. 'Precatusque' L. ... ex hoc enim, quod Moyses ... duos reges debellaverat ... opinatus fuit, quod verbum domini ... non esset

---

1 Cf. Breithaupt l. c. pag. 1319 Anm. 49.

2 Die Vulgata übersetzt nach Qerē. L. nach Kethib.

3 Cf. R. zu Num 21 $_{34}$. הוא עוג שפלט מן הרפאים שהכו כדרלעומר וחבריו.

4 Irrtümlich, da im Hebr. יצועי, nicht ערשי.

verbum sententiae diffinitivae, sed magis comminationis, quod frequenter retractatur ... R. לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר.

V. 25. 'Et montem' L. Ra. Sa. dicit quod per montem hic intelligitur Ierusalem ... et per Libanum ipsum templum ...[1] R. ... זו ירושלים זה בית המקדש.

V. 28. 'Et corrobora eum' L. Timebat enim Iosue, ne, sicut Moyses magister suus ab ingressu terrae ... fuerat impeditus, ita et ipse ... multo fortius impediretur, et ideo dominus voluit eum assecurare de transitu et divisione ... R. ... שלא ירך לבו לומר, כשם שנענש רבי עליהם, כך סופי ליענש עליהם, מבטיחו אני, כי הוא יעבור והוא ינחיל.

Cap. IV.

V. 34. 'Signa' L. quae dedit fieri per Mosen, ut sibi crederetur, quod esset nuntius Dei, sicut versio virgae in serpentem[2] ... R. ... להאמין שהוא שלוחו של מקום כגון «מה זה בידך».

Cap. VIII.

V. 4. 'Vestimentum' L. Dicit autem hic Rab. Salo., quod vestimenta puerorum crescebant cum eis, secundum augmentum suae quantitatis. R. ... ואף קטניהם כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהם ...

Cap. IX.

V. 18. In Hebraeo habetur: 'Ego autem steti' L. quod exponit Rab. Sa., dicens: Sicut prima quadragena fuit Moysi consolabilis ..., ita et tertia ..., secunda autem, quae fuit intermedia, fuit tristabilis ... R. מה הראשונים ברצון, אף אחרונים ברצון, אמור מעתה אמצעיים היו בכעס.

Cap. X.

V. 3. 'Feci igitur' L. Dicit Rab. Salo., quod ista arca fuit alia ab alia quam fecit Beseleel ... R. ... ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל.

V. 8. 'Eo tempore' L. ... sed Ra. Sa. ... dicit quod, quando filii Israel pugnaverunt contra regem Arad ... populus incepit reverti versus Aegyptum ... Ad tertiam dicit Ra. Sa. quod filii Levi ... a dicta regressione contra populum retrocedentem modo praedicto pugnaverunt et interfectis pluribus illorum alios reduxerunt ad obediendum domino ...

---

[1] Zur Additio I: quidam expositores Hebraeorum dicunt vgl. אבן עזרא zu v. 24.

[2] Auch die Erklärung L.'s für 'portenta' und 'pugnam' stimmt mit R. überein; zur Additio I: secundum quosdam Hebraeorum expositores vgl. רמב"ן zu v. 15, ebenso zu c. V. Additio II רמב"ן zu v. 12.

R. zu v. 6 יראתם לכם ממלחמת מלך ערד ונתתם ראש לחזור למצרים וחזרתם ... לאחוריכם ... שם נלחמו בכם בני לוי והרגו מכם עד שהחזירו אתכם בדרך חזרתכם ... et ideo istud factum Levitarum . . . coniungitur et cum eo, quod fecerunt tempore fabricationis vituli, ut sit sensus . . . sicut tempore fabricationis vituli . . . tribus Levi non sic declinavit, sic et in recessu praedicto . . . tribus Levi bene se habuit . . . R. וסמך מקרא ... זה לחזרת בני יעקן לומר שאף בזו לא טעו בה בני לוי אלא עמדו באמונתם.

Cap. XI.

V. 10. 'Terra enim' L. . . . et ideo aliter exponunt Hebraei[1] . . . quasi diceret, multo melior est quam illa . . . R. אלא טובה הימנה.

Cap. XII.

V. 8. 'Non facietis ibi' L. . . . poterant offerre sacrificia et oblationes voluntarias alibi . . ., ut dicit Rab. Sa. . . ., et hoc fuit eis licitum, quousque essent quietati in terra promissionis, quod non fuit XIV annis, quos posuerunt ad capiendam terram et dividendam eam . . . R. אתם מותרים להקריב בבמה כל י״ד שנה של כבוש וחלוק ... אבל בבמה אין קרב אלא הנידר והנידב ...

V. 19. 'Ne derelinquas' L. . . . quia sicut dicunt Hebraei non obligabantur ad hoc, quando erant extra terram Israel positi, utpote in captivitate Babylonica vel alia . . . R. אבל בגולה אינך מוזהר עליו.

Cap. XIV.

V. 21. 'Peregrino' . . . et loquitur hic de peregrino, qui est conversus ad Iudaismum; aliter non posset comedere licite R. גר תושב שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז ואוכל נבלות.

Cap. XV.

V. 19. 'De primogenitis' L. . . . Et dicit hic Rab. Sa.,[2] quod idem est intelligendum de ove, quae offerebatur pro primogenito asini, ut habetur Exod. XIII quia debebat offerri cum lana. R. אף החלוף למדו רבותינו שאסור, אלא שדבר הכתוב בהווה.

V. 22. 'Quasi caprea' L. . . . Tamen distinguendum est . . . Si curabilis, debebat post curationem offerri si incurabilis, poterat redimi . . . et

---

[1] Cf. Additio: Haec expositio Hebraeorum . . . est solius Ra. Sal. vgl. רמב״ן z. St.

[2] L. faßt R. zu unrecht auf, da החלוף hier bedeutet: שור בגיזה ושה בעבודה cf. Talm. babl. Tract. Bechoroth pag. 8; ebenso ist auch Breithaupt l. c. pag. 1391 Anm. 66 im Irrtum.

haec distinctio accipitur ex sententia Rab. Sa. hic et XII cap. R. . . . אף כל מום שבגלוי ואינו חוזר.

V. 23. 'Hoc solum' L. Quia carnes talium licite comedebantur in oppidis, absque redemptione in casu praedicto, propter hoc aliqui forte possent credere, quod esus sanguinis ipsorum esset licitus, propter quod hoc excluditur hic specialiter R. שלא תאמר הואיל . . . ונשחט בחוץ בלא פדיון ונאכל יכול יהא אף הדם מותר ת״ל . . .

Cap. XVI.

V. 7. 'Maneque' L. Hic accipitur mane secundae diei . . . et tota die illa et nocte sequenti debebant remanere in Ierusalem . . . R. לבקרו של ב׳ מלמד שטעון לינה ליל של מוצאי יו״ט.

V. 8. 'Sex diebus' L. . . . Ad hoc solvendum dixerunt aliqui Hebraei, quod dies septimus non est de praecepto . . . Dicunt etiam quod nec alii sex dies sicut nec septimus sed solum vesperum primae diei . . . R. . . . למד על אכילת מצה בז׳ שאינה חובה ומכאן אתה למד לו׳ ימים . . . מה ז׳ רשות אף כולם רשות חוץ מלילה הראשון . . . Sed hoc videtur contra tex. Exod. XII c. . . . Et ideo dicendum quod per hoc quod dicitur hic . . . non excluditur septimana ab ista observatione. Distinguitur tamen hic dies septima . . . quia prohibitum erat opus servile in illa.[1]

Ibid. 'In die septima' L. . . . quod exponitur pro retentione ab operibus servilibus secundum Hebraeos . . . R. עצור עצמך מן המלאכה.

V. 11. 'Et epulaberis' L. Et adduntur quatuor titulo hominis facientis illud convivium, . . . et quatuor titulo ipsius Dei curam habentis de pauperibus . . . R. ד׳ שלי כנגד ד׳ שלך.

V. 18. 'Iudices' L. . . . In Hebraeo habetur 'Iudices et exactores', ut vocentur 'Iudices' qui habent inquirere veritatem . . . et dare sententiam . . . 'Exactores' vero, qui veritatem inquirunt verberibus et afflictionibus . . . et exequuntur iudicum sententiam . . . R. שופטים, דיינין הפוסקין את הדין ושוטרים . . . שמכין וכופתין במקל וברצועה, עד שיקבל עליו את דין השופט.

Cap. XVII.

V. 11. 'Nec declinabis' L. Hic dicit glossa Hebraica: Si dixerit tibi, quod dextera sit sinistra vel sinistra dextera, talis sententia est tenenda. E. אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין.

V. 19. 'Et habebit secum' L. Dicunt Hebraei quod debebat habere

[1] Cf. אבן עזרא z. St.: ויתכן להיות «וביום ז׳» דבק עם «ו׳ ימים» והבדילו מפאה אל פאה אחרת להזהיר «לא תעשה מלאכה».

volumen duplicatum, unum ad portandum secum . . . aliud ad remanendum in domo thesauri sui . . . R. ב׳ ספרי תורה, א׳ שהיא מונחת בבית גנזיו, וא׳ שנכנסת ויוצאת עמו.

Cap. XVIII.

V. 4. 'Primitias' L. . . . quantitas autem talium non determinatur per scripturam sed determinata fuit per sapientes Hebraeorum . . . ita quod minus devoti dabant sexagesimam [sc. partem], magis devoti quadragesimam, intermedii quoque quinquagesimam . . . R. ולא פירש בה . . . שיעור, אבל רבותינו נתנו בה שיעור, עין יפה אחד ממ׳ עין רעה אחד מס׳ בינונית אחד מנ׳ . . .

V. 8. 'Excepto eo' L. . . . habebant domos . . . et talia succedebant eis a patribus . . . vendebant talia. Cf. אבן עזרא z. St. והטעם: כי אם מכר ביתו שירש מאבותיו.

V. 20. 'Non praecepi illi' L. ut diceret, sed magis alteri. R. אבל צויתיו לחבירו.

Cap. XIX.

V. 14. '. . . Et transferes' L. . . . Dicit autem Rab. Sal. quod hoc ponitur hic ad designandum, quod talis transferens terminos, intra terram promissionis transgreditur duo praecepta negativa. Sc. illud 'Non furtum facies' et illud, quod hoc dicitur . . . Si autem hoc fieret extra terram promissionis, esset solum contra illud: 'Non furtum facies' . . . quod probat per hoc quod subditur 'In possessione tua' . . . R. למד . . . על העוקר תחום חבירו שעובר בב׳ לאוין, יכול אף בחוצה לארץ, ת״ל «בנחלתך אשר תנחל» . . . ובחו״ל אינו עובר אלא משום «לא תגזול».

Cap. XX.

V. 4. 'Quia dominus' L. Quod exponunt aliqui Hebraei de arca domini . . . R. זה מחנה הארון.

Cap. XXI.

V. 7.[1] 'Manus nostrae' L. Dicit Ra. Sa. hic, quod nulli debebat esse dubium, quod senes illi . . . non fecerunt iuramentum . . . sed iurabant, quod hoc non esset factum per eorum negligentiam vel consensum. R. וכי עלתה על לב, שזקני בית דין שופכי דמים הם, אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לויה.

---

[1] Zu v. 1. Cf. רמב״ן zu v. 4. L.'s Erklärung secundum quod dicit Rab. Moyses daselbst aus MAIMONIDES, Moreh Nebuchim liber III cap. XL.

V. 23. 'Quia maledictus' L. . . . Quod exponit Rab. Sal. dicens, quod homo ad imaginem Dei factus est et ideo . . . hoc quodammodo rediret in dehonorationem Dei. R. [1] זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו.

Cap. XXII.

V. 4. 'Si videris' Dicit autem hic Rab. Sal., quod sacerdos in casu non debebat iuvare . . ., ut si animal esset lapsum in loco sepulturae . . . R.[2] zu v. 1 פעמים שאתה מתעלם . . . היה כהן והיא בבית הקברות.

V. 17. 'Expandent vestimentum' L. . . . et ideo aliter exponunt Hebraei dicentes, quod haec est locutio parabolica . . . id est per verba testium declarabunt et explicabunt virginitatem filiae suae, sicut explicatur pannus . . . R. הרי זה משל, מחוורין הדברים כשמלה.

V. 21. 'Domus patris sui' L. In verecundiam parentum, qui in domo sua nutrierunt tantum malum. R. ראו גדולים שגדלתם.

Cap. XXIII.

V. 2. 'Non intrabit' L. . . . dicunt enim Hebraei, quod per ingressum in ecclesia Dei . . . intelligitur contractus matrimonii cum muliere Israelitica . . . R. zu v. 3 und 4. לא ישא ישראלית.

Ibid. L. . . . quia sicut dicit Ra. Sa. non peccaverunt ita graviter contra populum Israel, sicut Ammonitae et Moabitae, quia fecerunt eis persecutionem corporalem, utpote Aegyptii . . . pueros in flumine demergendo . . ., Idumaei vero in gladio filiis Israel occurrendo . . ., sed Ammonitae et Moabitae persecuti sunt eos spiritualiter, conducendo Balaam . . . de cuius consilio filii Israel inducti sunt ad luxuriam et idolatriam. R. zu v. 9 הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו . . . לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב וכן מצרים שטבעום, ואלו שהחטיאום נתעבו.

V. 11.[3] 'Extra castra' L. sc. deitatis et Levitarum R. ואסור ליכנס . . . למחנה לויה וכ"ש למחנה שכינה.

V. 25. 'Ingressus' L. quod intelligitur de eo, qui ingreditur . . . ad operandum, ut dicit Ra. Sa. R. בפועל הכתוב מדבר.

Cap. XXIV.

V. 5. 'Nec ei quippiam necessitatis iniungetur'. L. Dicit Rab. Sa., quod hoc intelligendum est tantum de pertinentibus ad bellum . . . quia

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1427 Anm. 54.

[2] R.s Note findet sich zum gleichen Ausdruck in v. 1. Cf. Talm. Babl. Tract. Baba meziah pag. 30a. Breithaupt l. c. pag. 1428 Anm. 2.

[3] Zu L.s Bemerkung zu v. 5 vgl. רמב"ן z. St.

sicut non debebat bellare . . ., sic nec victualia portare exercitui vel vias praeparare . . . Illis autem, qui plantaverant vineas de novo et domos aedificaverant et uxores desponsaverant . . . ista bene iniungebantur . . . R. שהוא צורך הצבא, לא לספק מים ולא לתקן דרכים, אבל החוזרים . . . על פי כהן, כגון בנה בית ולא חנכו או ארש אשה ולא לקחה, מספיקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים.

V. 6. 'Non accipies' L. . . . et idem intelligendum est de aliis utensilibus necessariis ad praeparandum cibum, ut dicit Ra. Sa. . . . R. לא ימשכננו בדברים שעושים בהן אוכל נפש.

V. 8. 'Observa' L. . . . quod exponit Rab. Sa. dicens. Cave, ne celes plagam leprae . . . R. שלא תתלוש סימני טומאה ולא תקוץ את הבהרת.

V. 13.[1] 'Non pernoctabit' L. si est vestimentum necessarium de nocte . . . et ita intelligendum est de vestimento necessario de die, quod decet reddi in mane . . . R. אם כסות לילה הוא ואם כסות יום החזירהו בבקר . . .

Cap. XXV.

V. 2. 'Prosternent' L. Ex quo patet, quod non erat verberandus stando vel sedendo, sed in terra iacendo. R. מלמד שאין מלקין אותו, לא עומד ולא יושב, אלא מוטה.

V. 4. 'Non ligabis' L. . . . Dicit autem Rab. Sa., quod idem intelligendum est de omni animali laborante circa rem ab eo comestibilem, sed ponitur tantum exemplum de bove, in quo frequentius hoc accidit . . . R. דבר הכתוב בהווה והוא הדין לכל בהמה חיה ועוף העושים במלאכה שהיא בדבר מאכל.

V. 9. 'Spuetque' L. Dicit autem Ra. Sa., quod spuebat coram eo in terram . . . R. על גבי קרקע.

V. 11. 'Si habuerint' L. . . . Dicit autem hic Ra. Sa., quod manus mulieris non erat amputanda, quin poterat se redimere per pecuniam . . . R. [2]. . . ממון.

V. 17. 'Memento' L. . . . qui . . . invaserunt . . . primo et sic dederunt occasionem aliis gentibus . . . impugnandi eos R. . . . ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים.

Cap. XXVI.

V. 1. 'Cumque intraveris' L. Ex hoc patet, quod non tenebantur ad primitias donec terra promissionis esset obtenta et divisa. R. מגיד שלא נתחייבו בבכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה.

---

[1] Zu L.s Bemerkung zu v. 16 vgl. אבן עזרא z. St. [2] Zu v. 12.

V. 4. 'Ponet' L. . . . quia sacerdos supponebat manus suas manibus offerentis . . . et elevabat sursum[1] . . . R. כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף.

V. 16. 'Hodie dominus' L. i. semper debes esse paratus . . ., ac si praesentialiter praeciperet tibi . . . R. בכל יום יהיו בעיניך חדשים כאילו בו ביום נצטוית עליהם.

Cap. XXVII.

V. 14. 'Et pronuntiabunt' L. . . . Ra. Sa. dicit, quod sex tribus stabant in monte Garizim . . . Sex autem aliae erant in monte Hebal. Sacerdotes autem et Levitae erant in medio duorum montium, et primo vertebant facies suas versus montem Garizim et pronuntiabant unam benedictionem, . . . et omnis populus existens in utroque monte respondebat 'amen'. Postea vertebant facies suas ad montem Hebal, pronuntiando maledictionem oppositam et populus hinc et inde populo respondebat 'amen' . . . R.[2] . . . ו' שבטים עלו לראש הר גריזים וו' לראש הר עיבל והכהנים והלוים . . . למטה באמצע הפכו לוים פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברוך . . . ואלו ואלו עונין אמן חזרו והפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה וכן כולם . . .[3]

Cap. XXXI.

V. 2. 'Non possum' L. Non propter corporalem impotentiam, cum scriptum sit infra XXXIV. 'Non caliguit oculus eius' sed propter sententiam domini . . . R. . . . יכול שתשש כחו, ת"ל «לא כהתה עינו . . .» אלא . . . איני רשאי . . . לפי שה' אמר אלי.

V. 26. 'Tollite librum' L. Dicunt aliqui Hebraei, quod erat in latere arcae, tamen exterius super quandam tabulam in latere arcae prominentem. Alii autem dicunt, quod erat interius iuxta tabulas. R. . . . יש מהם אומרים דף היה בולט מן הארון מבחוץ, ושם היה מונח, וי"א מצד הלוחות היה מונח בתוך הארון.

Cap. XXXII.

V. 37. 'Et dicet' L. scilicet adversarii eorum R. האויב יאמר.[4]

V. 43. 'Laudate' L. id est populum Israel . . . R.[5] לאותו [5]הזמן ישבחו האומות את ישראל.

---

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 698 Anm. 66. [2] Zu v. 12.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1419 Anm. 7; zu L.s Bemerkung zu c. XXIX v. 28: 'sic exponitur ab Hebraeis' vgl. אבן עזרא z. St.

[4] L. nimmt von den beiden Erklärungsweisen, die R. bringt, die des Rabbi Nehemia an: ורבי נחמיה דורש את כולה כנגד האומות. Cf. Breithaupt l. c. pag. 1505 Anm. 223.

[5] Cf. Additio III. Expositio autem Postillatoris quae est ipsius Ra. Sa. . . .

Cap. XXXIII.

V. 2. 'Et de Seir' L. Dicunt Hebraei, quod dominus primo legem obtulit Idumaeis, qui habitabant in monte Seir et Hismaelitis . . . sed ipsi noluerunt eam accipere . . . R. שפתח לבני עשו . . . לבני ישמעאל שיקבלו את התורה, ולא רצו.

V. 3. 'Dilexit populos' L. id est XII tribus, quia quaelibet poterat dici populus unus. R. . . . את השבטים כל אחד ואחד קרוי עם

V. 6. 'Et non moriatur' L. morte culpae, vel gehennae R. לעולם הבא . . .

V. 7. 'Audi domine' L. Dicit Ra. Sa., quod haec prophetia respicit ad vocem orationis ipsius David et Salomonis, qui fuerunt exauditi . . . et ipsius Asa pro exercitu Aethiopum . . . et Iosaphat pro Ammonitis . . . et Ezechiae pro Sennacherib . . . R. תפלת דוד ושלמה ואסא מפני הכושים ויהושפט מפני העמונים וחזקיה מפני סנחריב.

Ibid. 'Et adiutor' L. Dicit Rab. Sa. quod hoc specialiter dicitur pro Iosaphat . . . qui impetu facto contra eum in Ramoth Galaad exclamavit ad dominum et audivit eum . . . R. על יהושפט התפלל על מלחמת ראמות גלעד ויזעק יהושפט וה' עזרו.

V. 9. 'Et pactum' L.[1] dicit hic Ra. Sa., quod hoc intelligitur de circumcisione . . . quia aliae tribus non circumciderunt filios suos natos in deserto, . . . sed tribus Levi filios suos circumcidit, ut iste dicit. R. ברית מילה, שאותם שנולדו במדבר של ישראל לא מלו את בניהם, והם היו מולין[2].

V. 11. 'Benedice' L. dicit hic Ra. Sa., quod hoc refertur ad Machabaeos qui . . . fortiter pugnaverunt contra adversarios fidei, et quia fuerunt valde pauci respectu adversariorum, ideo Moyses providens, orat pro eis. R. . . . ראה שעתידין חשמונאי ובניו להלחם עם היונים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים . . . כנגד כמה רבבות.

V. 12. 'Et Benjamin' L. Hic post benedictionem Levi, ad quem pertinebat sacerdotium, ponitur immediate benedictio Benjamin, in cuius sorte fuit templum. R. לפי שברכת לוי בעבודת הקרבנות ושל בנימין בבנין בה"מ בחלקו סמכן זה לזה.

Ibid. 'Et inter humeros' L. . . . et per hoc designatur locus aedificationis templi quia . . . aedificatum fuerit . . . in declivi per spatium XXIII cubitorum a summitate montis ut dicunt Hebraei. R. . . . אלא שנמוך כ"ג אמה מעין עיטם.

V. 13. 'Ioseph quoque ait' L. Post benedictionem Beniamin ponitu

[1] Auch die Erklärung der ersten Hälfte dieses Verses ist bei L. u. R. die gleiche.
[2] Vgl. die Varianten bei Berliner l. c. pag. ק"פ Anm. 9.

benedictio Ioseph, quia sicut in sorte Beniamin fuit templum, sic in sorte Ioseph fuit Silo ... Et quia locus templi fuit ... Deo diligibilior, ideo praeponitur benedictio Beniamin benedictioni Ioseph ... R. zu v. 12: ... וסמך יוסף אחריו שאף הוא משכן שילה היה בנוי בחלקו ... ולפי שבית עולמים חביב משילה לכך הקדים בנימין ליוסף.

Ibid. 'Terra eius' L. quia sors Ioseph fuit valde fertilis. R. שלא היתה בנחלת השבטים ארץ מלאה כל טוב כארצו של יוסף.

V. 15. 'De vertice' L. Ibi enim fructus citius maturantur. R. ... שהרריה מקדימין לבכר בישול פירותיהם.

V. 18. 'Et Zabulon' L. ... sortes enim eorum fuerunt propinquae et, ut dicunt Hebraei, tribus Zabulon fuit intenta mercationibus in portubus maris, qui fuerunt in sorte eius; tribus autem Issachar fuit magis intenta studio legis et ut liberius ad hoc vacaret tribus Zabulon providebat ei ... de necessariis.[1] R. ... זבולן לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה.

V. 20. 'Cepitque' L. erant enim ibi aliqui ita fortes, quod uno ictu amputabant caput hominis cum humero et brachio, ut dicit Rab. Salo. R. חותכים הראש עם הזרוע במכה אחת.

V. 24. 'Sit placens' L. quia filiae eius erant ita pulchrae, ut essent aptae ad maritandum regibus et sacerdotibus, ut dicit Ra. Sa. R. ... שהיו בנותיו נאות ... נשואות לכהנים גדולים ומלכים ...

V. 25. 'Ita' L. ... Hic quaeritur quare Simeon non habuit benedictionem? Ad quod respondent Hebraei ... quia princeps tribus Simeon fornicatus est in Beelphegor[2] ... R. zu v. 7. ... ומפני מה לא ייחד לו ברכה בפני עצמו, שהיה בלבו עליו על מה שעשה בשיטים.

V. 28. 'Et solus' L. quia ... non erit necesse, quod homines congregentur adinvicem ad resistendum adversariis, sed quilibet poterit habitare per se sub vite sua et ficulica sua. R. כל יחיד ויחיד איש תחת גפנו ותחת תאנתו מפוזרין ואין צריכין להתאסף ... מפני האויב.

V. 29. 'Negabunt' L. ... quod exponunt Hebraei de Gabaonitis, qui mentientes dixerunt filiis Israel: 'De terra longinqua valde venerunt servi tui' R. כגון הגבעונים שאמרו «מארץ רחוקה באו עבדיך».

Ibid. 'Et tu eorum' L. quod impletum fuit, quando principes exercitus Israel posuerunt pedes suos super colla quinque regum ... ut habetur Iosue X. R. כענין שנאמר «שימו את רגליכם על צוארי המלכים האלה».

---

[1] Auch in der Auslegung des v. 19 stimmen L. und R. überein; ebenso sind L.s Noten bei v. 21 nach der ersten Erklärung von R.; ebenso auch bei v. 22.

[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1515 Anm 53. Vgl. Midr. Tehilim zu ψ XC.

Anhang.

Nachstehender Anhang bringt einen Nachtrag zu den Studien von Prof. C. SIEGFRIED: RASCHIs Einfluß auf NICOLAUS VON LYRA und LUTHER in der Auslegung der Genesis (im Archiv für die wissensch. Erforschung des AT. Halle 1869. T. I, S. 428. T. II, S. 39) und von F. MASCHKOWSKI: RASCHIs Einfluß auf NICOLAUS VON LYRA in der Auslegung des Exodus in ZAW. Gießen 1891. T. II, S. 268—316.

Genesis.

Cap. I.

V. 11. 'Masculum et feminam' L. . . . dicunt [sc. aliqui Hebraei] quod debuit dicere iuxta vim vocis «צֵלָע» 'Tulit unum de lateribus eius, quia illius totius corporis continui unum latus erat corpus mulieris et aliud latus erat corpus viri[1] . . . R. zu c. II v. 21. מסטריו כמו «ולצלע המשכן» זהו שאמרו ב' פרצופים נבראו.

Cap. III.

V. 7. 'Folia ficus' L. Ex hoc dicunt Hebraei, quod ficus erat arbor, de cuius fructu comederunt. R. . . . הוא העץ שאכלו ממנו.

Cap. IV.

V. 10. 'Vox sanguinis' L. . . . et dicunt Hebraei, quod dicitur 'sanguinum' in plurali, eo quod Cain . . . fuit reus sanguinis, non solum ipsius Abel, sed etiam omnium, quos genuisset, si vixisset. R. דמו ודם זרעיותיו.

Cap. VI.

V. 14. 'Bitumine' L. . . . Quod autem fuit linita intrinsecus et extrinsecus, hoc fuit propter magnum impetum aquarum . . . Vasculum autem, in quo fuit positus Moses, fuit tantum linitum exterius, quia . . . nec etiam aqua . . . erat ita impetuosa. Hebraei dicunt, quod hoc fuit, ne malus odor picis noceret infanti . . . R. בתיבתו של משה על ידי שהיו . . . המים תשים דיה בחומר מבפנים וזפת מבחוץ, ועוד כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת אבל כאן מפני חוזק המים זפתה מבית ומחוץ[2].

---

[1] (Ibid.) Zu L.s Bemerkung: 'Iudaei autem in glossa super psal.' zu v. 26 h. c. Vgl. אבן עזרא z. St., Midr. Jalkut zu ψ 103 und Talm. Babli Tract. Berachoth pag. 10a.

[2] Zur Additio II vgl. אבן עזרא zu c. VI v. 3.

Cap. X.

V. 25. 'Phalech' L. Ex hoc dicunt Hebraei, quod Heber habuit spiritum prophetiae, quia imposuit nomen filio suo ex divisione terrae, quae futura erat. R. ... למדנו שהיה עבר נביא שקרא שם בנו על שם העתיד

Cap. XI.

V. 8. 'Et cessaverunt' L. Quia quando unus petebat lapides alter portabat sibi cementum ..., propter quod mota est inter eos rixa et contentio. R. זה שואל לבנה וזה מביא טיט וזה עומד עליו ופוצע את מוחו.

V. 28. 'De Ur' L. ... et ideo melius videtur dicendum quod Ur sit hic nomen terrae vel villae ... Et hoc idem dicit quidam doctor Hebraeus autenticus nomine Manahem,[1] et ideo alio modo exponitur 'Ante Thare patrem suum', id est ipso adhuc vivente. R. בחיי אביו ... ומנחם פירש «אור» בקעה.

Cap. XII.

V. 1. 'Dixit autem dominus' L. Secundum, quod dicit Ra. Sa., istud fuit ei dictum per sexaginta annos ante mortem patris sui ... R. zu c. XI v. 32: ... לאחר שיצא אברם מחרן ... והיה שם יותר מס' שנה vgl. auch L. zu v. 4.

V. 6. 'Usque ad locum Sichem' L. De hoc fit mentio specialis, quia dominus ibi ostendit sibi montem Garizim et montem Hebal, ubi filii Israel erant suscepturi iuramenta legis servandae ... הראהו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו ישראל את שבועת התורה.

Ibid. 'Chananaeus' L. id est occupans iniuste terram datam Sem et filiis eius, quia, ut dicunt Hebraei, Noe post diluvium ordinavit, quod Sem filius suus haberet terram illam, unde infra ca. XIV dicitur quod Melchisedech erat rex Salem ... R. היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו שנאמר «ומלכי צדק מלך שלם».

V. 10. 'Fames' L. ... et maxime in illa parte, ubi erat Abram, ut ostenderetur fides eius, quia dominus dixerat ei parum ante, quod in terra illa multiplicaret eum, et nihilominus propter famem imminentem oportebat eum exire ... R. באותה הארץ לבדה לנסותו ... שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה.

---

[1] Der Grammatiker MENACHEM BEN SERUK.

Cap. XV.

V. 1. Circa primum describitur occasio petitionis. Abram enim ex victoria tam solemni ... timuit, ne in hoc accepisset totam mercedem iustitiae suae a domino, et ideo dominus assecuravit eum de contrario. R. אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי לכך אמר לו המקום «אל תירא».

Cap. XVI.

V. 1. 'Nomine Agar' L. Ista Agar ut dicunt Hebraei fuit filia regis Aegypti ... videns sanctitatem Sarae ... et quomodo Pharao et domus eius fuerat flagellatus a domino ... Dixit in corde suo, quod melius esset filiae suae Agar, si serviret Sarai tamquam ancilla, quam si remaneret in magno honore in domo paterna ... R. בת פרעה היתה כשראה נסים שנעשו לשרה אמר מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה ולא גבירה בבית אחר.

Cap. XVIII.

V. 1. 'Sedenti' Hic dicit quaedam glossa Hebraica, quod Abraham voluit surgere ... sed dominus dixit ei: Sede tu es enim in signum filiis tuis'. Futurum est enim, ut filii tui sedeant, (sedeant) tanquam iudices in consilio et ego stem. R. ... בקש לעמוד אמר לו הקב"ה שב ... ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים והן יושבין ...

Dicunt [sc. Hebraei] etiam, quod apparitio fuit tertia die, postquam fuerat Abraham circumcisus ... R. ... יום ג' למילתו היה ...

V. 21. 'Et peccatum' L. Hebraei dicunt, quod ista aggravatio fuit eo quod quandam puellam occiderunt morte insolita, eo quod dederat alimentum pauperi ... R. ורבותינו דרשו צעקת ריבה אחת שהרגו מיתה משונה על שנתנה מזון לעני ...

Cap. XIX.

V. 1. 'Sedente Lot' L. Dicunt hic Hebraei, quod illa die sederat tanquam principalis inter iudices ... R. אותו היום מנוהו שופט עליהם.

V. 25. 'Et subvertit' L. ... Dicunt enim Hebraei, quod illae quatuor civitates erant sitae super rupem unam et angelus subvertit rupem illam R. ארבעתן יושבות בסלע אחד והפכן מלמעלה למטה.

V. 33.[1] 'Vino' L. Dicunt Hebraei, quod istud vinum factum est a Deo in spelunca miraculose, ut per hoc fieret procreatio duorum populorum ... R. יין נזדמן להן במערה להוציא מהן ב' אומות[2].

[1] Zur Additio I: 'dicunt quidam Hebraeorum expositores', vgl. רמב"ן zu v. 3.

[2] Cf. BREITHAUPT l. c. pag. 161 Anm. 76.

Cap. XXI.

V. 22. 'Deus tecum est' L. Audierat enim, quod quatuor reges ... debellaverat et viderat, quod dominus in senectute ... filium ei dederat. R. לפי שראו [לאחר שראה אבימלך[1]] ... ועם המלכים נלחם ונפלו בידו ונפקדה אשתו לזקוניו[2].

Cap. XXII.

V. 5. 'Revertemur' L. Hoc prophetice dixit, non tamen advertens, quod diceret R. נתנבא שישובו שניהם cf. R.[3] zu c. XLV v. 18 ניבא ואינו יודע מה ניבא.

Cap. XXIII.

V. 10. 'Cunctis audientibus' L. Omnes enim de civitate ab operibus suis cessaverant, ut sepulturae Sarae debitum honorem impenderent. R. שכולן בטלו ממלאכתן ובאו לגמול חסד לשרה.

Cap. XXIV.

V. 10. 'Tulitque' L. Isti enim cameli erant ab aliis distincti, quia erant irrostrati, unde non possent blada aliorum comedere, quando per viam ducebantur R. נכרים היו משאר גמלים שהיו יוצאין זמומין מפני הגזל שלא ירעו בשדות אחרים.

V. 42. 'Hodie' L. Ex hoc quod dicitur 'hodie' dicunt Hebraei, quod una die venit miraculose de Bersabeae usque ad illum locum. R. היום יצאתי והיום באתי מכאן שקפצה לו הארץ[4].

Cap. XXV.

V. 17. 'Mortuus est' L. ... In Hebraeo ... 'transiit' quod non dicitur in scriptura de aliquo moriente nisi iusto, ut dicunt Hebraei ... R. לא נאמרה «גויה» אלא בצדיקים[5].

V. 26. 'Sexagenarius' L. ... Dicunt Hebraei quod Isaac, ex quo voluntarie accessit, ut immolaretur ... ex tunc fuit consecratus domino, et non fuit licitum ei habere nisi unicam uxorem. R. ... ושפחה לא רצא לישא לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה[6].

---

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 174 Anm. 56.

[2] Zu v. 33. L. 'Hebraei dicunt', vgl. R. z. St.

[3] Vgl. daselbst L. zu 45 20.

[4] Cf. Breithaupt l. c. pag. 198 Anm. 74; zu v. 49 vgl. L. und R.

[5] Cf. Breithaupt l. c. pag. 206 Anm. 25.

[6] Diese Parallele scheint mir passender, als der Hinweis auf Beresch. rabb. sect. 63 bei Siegfried l. c. pag. 49; R. spricht von שפחה, weil die Nebenfrauen der Patriarchen die

V. 31. 'Vende' L. ... ideo dicunt hic Hebraei, quod iste cibus ... non fuit precium emptionis primogeniturae, sed ultra precium fuit datum a Iacob ... cf. רמב"ן z. St.: וי"א כי אין מחיר הבכורה הנזיד ... מכור לי בכורתך בכסף.

Cap. XXXIII.

V. 17. 'Et Iacob' L. Dicunt enim Hebraei, quod ibi habitavit per annum et dimidium, et ideo non solum fixit ibi tentoria, sed cum hoc aedificavit domum R. ... סוכות קיץ בית חורף ... שהה שם י"ח חדש.

Cp. XXXIV.

V. 23. 'Arreptis' L. ... tamen isti vocantur 'fratres Dinae', quia magis ostenderunt se dolere de violatione eius ... R. לפי שמסרו עצמן עליה נקראו אחיה.

Cap. XXXVII.[1]

V. 11. 'Pater vero' L. ... Hebraei autem dicunt, quod mater Ioseph hic vocatur ipsa Bala, quae nutrivit eum in sinu suo ... R. zu v. 10.[2] ... והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה שנדלתו כאמו

V. 35. 'Et flevit' L. ... Et secundum Hebraeos refertur ad Isaac ... Et ideo, quando vidit filium suum Iacob in tanta anxietate, flevit cum eo. R. יצחק, בוכה היה מפני צרתו של יעקב.

Cap. XLV.

V. 24. 'Ne irascamini' L. Hoc dixit Ioseph, quia timebat ne ... litigarent adinvicem imponendo sibimet unus alteri malitiam factam contra Ioseph. R. ... היה דואג שמא יריבו בדרך על דבר מכירתו להתוכח זה עם זה ולומר על ידך נמכר.

Cap. XLVIII.

V. 22. 'In gladio' L. Dicunt enim Hebraei, quod depopulata urbe Sichen ... populi, qui erant in circuitu, congregaverunt se, ut irruerent super Iacob et filios eius; sed ipse armavit se et familiam suam ad resistendum eis. R. כשהרגו שמעון ולוי את שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן.

Mägde waren. Ebenso geht wohl L. zu 26 6 'decens' auf R. zu 26 2 und nicht auf Ber. rabb. sect. 64 (bei SIEGFRIED l. c. pag. 50) zurück.

[1] Zu L.s Bemerkungen zu 35 8 11 vgl. R. z. St.

[2] Vgl. R. hierselbst zu L.s Erklärung 'Aliter exponitur'.

Cap. XLIX.

V. 7. 'Dividam'[1] L ... Sed addunt Hebraei ... Non est pauper scriptor nec paedagogus nisi de Simeon ... R. ... אין לך עניים סופרים אלא משמעון.

Exodus.

Cap. V.[2]

V. 1. 'Ingressi sunt Moyses et Aaron' L. ... Dicunt Hebraei, quod remanserunt ducti timore regis, et propter hoc impediti sunt accedere ad dominum cum Moyse, ut habetur infra XXIV cap. R. אבל הזקנים אחד אחד ... לפי שיראו ללכת ובסיני נפרע להם ... החזירם לאחוריהם.

Cap. VIII.[3]

V. 14. 'Et non potuerunt' L. Causam huius assignant aliqui Hebraei dicentes, quod daemones ... non habent potestatem super aliquod corpus, quod est minus grano hordei R. שאין השד שולט על בריה פחותה מכשעורה.

Cap. XII.

V. 4. 'Iuxta numerum animarum' L. Excipiuntur infirmi, qui non possunt comedere carnes ... saltem ad quantitatem olivae, ut dicit Rab. Sa. R. פרט לחולה ולזקן שאינו יכול לאכול כזית.

V. 6. 'Ad vesperam' L. secundum doctores Hebraeos vespera, prout hic accipitur, incipit a septima ... quia extunc sol incipit tendere ad occasum ... R. ... מו' שעות ולמעלה קרוי בין הערבים שהשמש נוטה לבית מבואו.

V. 16. 'Nihil operis' L. Non solum manibus propriis, sed nec per manus Gentilium licebat eis operari ... R. אפילו על ידי נכרים.

Cap. XIII.

V. 13.[4] 'Primogenitum asini' L. ... Ad hoc respondet Ra. Sa., quod asini fuerunt in magno adiutorio filiis Israel exeuntibus de Aegypto ... R. ... שסייעו את ישראל ביציאתן ...

Cap. XVI.

V. 14. 'Et quasi pilo tusum' L. ... Ra. Sa. exponit locum istum aliter et subtilius, dicens quod primo cadebat pruina ... et postea manna

[1] Zu L.s Erklärung: 'Hebraei autem aliter exponunt' vgl. R. zu v. 5.

[2] Zu L.s Bemerkung zu 2 1 vgl. R. z. St., ebenso zu 6 25.

[3] Zu L.s Note zu 7 22 vgl. אבן עזרא z. St.

[4] Zu L.s Bemerkung zu v. 18 vgl. Jalkut z. St. sect. 227, ebenso vgl. zu v. 30 L. u. R.

desuper et postea ros ... desuper ... R. zu v. 13 הטל יורד על הארץ והמן יורד עליו וחוזר ויורד טל עליו ...

V. 33.[1] 'Et repone' L. ... Hebraei autem dicunt ... quod istud praeceptum non fuit datum ante completionem tabernaculi, sed post, et quod hic dicitur est per anticipationem. R. ... ולא נאמר מקרא זה עד שנבנה אהל מועד אלא שנכתב כאן בפרשת המן.

Cap. XVII.

V. 13.[2] 'Fugavitque' L. ... quod exponunt Hebraei dicentes, quod omnes fortes de Amalec fuerunt interfecti ... et non effugerunt, nisi timidi et parum valentes. R. חתך ראשי גבוריו ולא השאיר אלא חלשים.

Cap. XIX.

V. 22.[3] 'Sacerdotes' L. ... Rab. Sa. dicit, quod hoc intelligitur de primogenitis principum ... qui obtulerunt sacrificium[4] ... R. אף הבכורות שהעבודה בהם.

Cap. XX.

V. 15. 'Non furtum facies' L. ... Ra. Sa. dicit, quod per hoc intelligitur prohibitum furtum hominis[5] ... R. ... בגונב נפשות הכתוב מדבר.

Cap. XXI.

V. 14.[6] 'Ab altari' L. etiam si fuerit sacerdos, ut dicit Ra. Sa. אם היה כהן ...

V. 16. 'Qui furatus' L. ... Ra. Sa. dicit, quod etiam pro solo furto hominis incurritur poena mortis ... Dicit enim, quod ly 'inventus in manu eius' ad utrumque refertur, scilicet ad furem, et tunc est sensus: Si est inventum per testes contra eum, quod furatus fuerit et vendiderit ..., et ad hominem furto sublatum, et tunc est sensus: Et homo furto sublatus, si inventus fuerit in manu furis, id est, apud eum non venditus ... שראוהו עדים שגנבו ומכרו ונמצא כבר בידו קודם מכירה.

V. 26. 'Dimittet eos' L. ... Dicit autem hic Ra. Sa., quod ista sunt membra ... decem digiti manuum et decem pedum, oculus, aures, nasus,

---

1 Zur Maßstimmung L.'s zu v. 36 vgl. R. z. St.

2 Zu L.'s Erklärung zu v. 5 vgl. R. z. St.

3 Zu L.'s Zeitangaben zu v. 11 vgl. R. zu v. 9 u. v. 11.

4 Cf. Maschkowski l. c. pag. 310.

5 Vgl. auch L.'s Ausführungen zu 'Non occides' mit dieser Note R.'s.

6 Zu L.'s Bemerkungen zu v. 2 vgl. R. z. St.

virga virilis et dentes ... R. וכן בכ״ד ראשי איברים: אצבעות הידים והרגלים ובי׳ אזנים והחוטם וראש הגויה ...

V. 29. 'Quod si bos' L. Ita quod non solum semel, sed bis ad minus visus fuisset impetere cornibus; ut dicit Ra. Sa. R. הרי ג׳ נגיחות[1].

V. 30. 'Quod si pretium' L. ... Dicit autem hic Ra. Sa., quod ... hic tenetur ly 'si' pro 'quia'.[2] Sic enim debebat fieri nec poterat sibi denegari ... R. ... «אם» זה אינו תלוי והרי הוא ... לשון «אשר» זה משפטו ...

Cap. XXII.

V. 12. 'Quod occisum est' L. ... Dicit tamen hic Rabbi Sa., quod si esset occisum ab animali parvo ..., ut a catto vel vulpe vel huiusmodi, tenebatur restituere ... Si autem a leone, vel serpente vel huiusmodi sibi valebat. R. ... טרפת חתול ושועל ונמיה משלם, טרפת ·ארי· ונחש אינו משלם.

V. 29. 'Septem diebus' L. Ra. Sa. aliter exponit literam istam ... dicens, quod ly 'similiter' refertur ad literam praecedentem immediate, quae loquitur de primogenito hominis, qui debebat redimi post XXX dies, et ita dicit, quod primogenitum bovis debebat servari apud dominum suum XXX diebus ... R. zu v. 28: מה בכור אדם לאחר ל׳ יום פודהו ... אף בכור בהמה נסה[3] מטפל בו ל׳ יום ...

Cap. XXIII.

V. 7.[4] 'Iustum' L. ... Aliter autem exponit Ra. Sa. passum istum, dicens quod 'innocens' hic accipitur ille, qui exit de domo iudicii condemnatus ..., quia, si tunc appareat aliquis, qui velit eius innocentiam declarare, debet reduci ad iudicium ... Per 'iustum' hic intelligitur ille, qui exit de domo iudicii, tanquam innocens ... et tunc si appareat aliquis, qui velit eum probare reum, ... non est audiendus contra eum ... R. מנין ליוצא מבית דין חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות שמחזירים אותו ת״ל «ונקי» ... ומנין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה שאין מחזירין אותו לב״ד ת״ל «וצדיק» ...

V. 13. 'Neque audietur' L. Quod exponit Rab. Sa. dicens, quod non est licitum Judaeis dicere vel facere aliqua cum Gentilibus, propter

[1] Vgl. Tract. Baba Kama p. 23b. Daselbst die Ansicht von Abaii, die mit L. übereinstimmt.

[2] Vgl. L. und R. zu 22 24; daselbst die Auslegung des ganzen Verses bei L. und R.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 604, Anm. 105; auch zu v. 30 vgl. L. und R.

[4] Zu L.'s Zitat aus R. zu v. 13 vgl. Talm. Babl. Tract. Sabbath pag. 18 nach Mechiltha z. St.

quae Gentiles iurant per nomen idolorum ... R. שלא תעשה שותפות עם גוי וישבע לך בע"ז שלו.

Cap. XXV.

V. 12.[1] 'Duo circuli' L. ... Ra. Sa. dicit, quod circuli sic erant dispositi in angulis, quod vectes transibant secundum latitudinem arcae et inter duos vectes erat spatium duorum cubitorum et dimidii secundum longitudinem arcae ... R. ... ב' מכאן וב' מכאן לרחבו של ארון והבדים נתונים בהם וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתים וחצי ...

V. 29. 'Thuribula' L. ... secundum quod dicit Ra. Sa., erant facti in figura quadrata altera parte longiore, et illa pars longior in utraque extremitate replicabatur in altum ... R. ... והלחם היה עשוי כמין תיבה ... שולים לו למטה וקופל מכאן ומכאן כלפי מעלה ...

Cap. XXVI.

V. 1. 'Opere' L. ... et dicunt Hebraei, quod illa varietas erat facta per texturam[2] ... R. ... באריגה ...

V. 15. 'Tabulas' L. Dicit Ra. Sa. quod spissitudo tabularum erat unius cubiti. R. zu v. 17 ... בעובי הקרש שהוא אמה

V. 26. 'Facies et vectes' L. ... Ra. Sa. dicit, quod non erant ibi quinque ordines vectium, sed tantum tres ... quia vectis ille, qui transibat per annulos fixos et in medio tabularum erat unus et continuus a principio parietis usque ad finem. Per annulos vero, qui erant versus partem orientalem superiorem et inferiorem transibant duo vectes, unus, qui mittebatur per unam partem parietis, et alius per partem oppositam et coniungebantur in medio ... Et sic patet, quod in uno pariete erant quinque vectes, duo superius et duo inferius et unus in medio. R. אלו ה' נ' הן אלא שהבריח העליון והתחתון עשוי מב' חתיכות זה מבריח עד חצי הכותל וזה מבריח עד חצי הכותל זה נכנס בטבעת מצד זה וזה נכנס בטבעת מצד זה עד שמגיען זה לזה נמצא שעליון ותחתון ב' שהן ד' אבל האמצעי ארכו כנגד כל הכותל ומבריח מקצה הכותל ועד קציהו ...

Cap. XXVII.

V. 5. 'Quos pones' L. ... Ideo aliter exponit Ra. Sa. ... 'Cribrum' hic dicitur quoddam opus aereum, ad modum retis factum. Et ideo vocatur 'cribrum', quia sicut cribrum habet multa foramina, sic et istud

[1] Zu L.'s Erklärungen zu v. 5. 'Pelles' vgl. R. z. St., ebenso zu v. 17, 18 und v. 35.
[2] Cf. L. und R. zu 27 9.

et circumibat altare exterius, attingens a parte inferiori usque ad medietatem altitudinis altaris. Ambitus autem dicitur hic quaedam elevatio in circumitu altaris ... Concavitas[1] autem altaris, quando situabantur castra, et altare implebatur terra usque ad summum ... R. zu v. 4 u. 5 ... כמין לבוש עשוי ... למזבח עשוי חורין חורין כמין רשת ... כל דבר המקיף סביב בעגול קרוי ״כרכב״ ... שהיו ממלאין חללו אדמה במקום חנייתן.

V. 17. 'Omnes columnae' L. ... et vocantur hic 'cincturae' quidam circuli argentei, circumdantes columnas, ut dicit R. Sa. R. zu v. 10 ... מוקפין היו העמודים בחוטי כסף.

Cap. XXIX.

V. 7. 'Et oleum' L. ... Dicit autem Ra. Sa., quod erat in figura 'caph Graeci' incipiens a capite et descendens versus palpebras et fiebat cum digito[2] ... R. אף משיחה זו כמין ״כי״ נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באצבעו.

V. 22. 'Super pollices' L. Dicit Ra. Sa., quod fiebat super iuncturam mediam pollicis ... R. הגודל ובפרק האמצעי.

V. 35.[3] 'Omnia quae praecepi' L. Dicit Ra. Sa., quod hoc dicitur ad ostendendum, quod praedicta erant de necessitate sacramenti ... et ideo, si aliquid deesset, illa consecratio esset nulla et ministerium illorum esset pollutum. R. שנה הכתוב וכפל לעכב, שאם חסר דבר אחד ... לא נתמלאו ידיהם להיות כהנים ועבודתם פסולה.

V. 37. 'Omnis' L. ... Ra. Sa. dicit, quod hic est textus versus: 'Omne tangens ...' ... et secundum ipsum refertur ad ea, quae offeruntur super altare, quia si aliquid esset ineptum ... ex tactu altaris efficeretur aptum, non tamen hoc intelligitur de omni inepto, sed solummodo de eo, quod poterat offerri secundum legem, sed postquam erat adductum ... ad exedram tabernaculi ..., fiebat ineptum ex tactu alicuius rei immundae vel aliquo huiusmodi ... R. אפילו קרבן פסול שעלה עליו קדשו המזבח להכשירו שלא ירד ... שומע אני בין ראוי בין שאינו ראוי ... אף כל ראוי שנראה לו כבר ונפסל משבא לעזרה כגון ... והטמא ... וכיוצא בהן.

Cap. XXX.

V. 23. 'Et cinnamomi' L. ... quod exponit Ra. Sa. di. et duplex est cinnamomum, unum, quod parum aut nihil habet de odore, aliud aro-

---

[1] Cf. Maschkowski l. c. pag. 313.

[2] Cf. L. und R. zu v. 2. Breithaupt l. c. pag. 693, Anm. 9. Berliner z. St., Anm. 1, vgl. auch L. und R. zu v. 16.

[3] Zu L.'s Bemerkung zu v. 36 vgl. R. z. St.

maticum, et de illo dicitur hic: 'Cinnamomi aromatici' ... R. ... יש שהוא טוב ויש בו ריח טוב וטעם ויש שאינו אלא כעץ לכך הוצרך לומר «קנמן בשם» ...

Cap. XXXI.

V. 18. 'Dedit' L. dicit Ra. Sa., quod praeceptum domini de fabricatione tabernaculi ... fuit datum Moysi post fabricationem vituli; licet scriptum sit prius, quia non omnia scribuntur ex ordine, quo facta sunt. R. ... אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן.

Cap. XXXII.

V. 1. 'Quod moram faceret' L. Dicit Ra. Sa., quod Moyses recedens de castris, volens ascendere ad dominum dixit, se rediturum quadragesima die circa horam sextam. Populus[1] autem intellexit, quod dies sui recessus esset de numero illo, sed non erat, quia Moyses intelligebat de diebus naturalibus integris, dies autem illa non erat integra, quia tota nox iam praecesserat, ... Tricesimo nono autem die ... Sathan turbavit aerem et ostendit similitudinem feretri dicens quod mortuus esset Moyses ... R. כי כשעלה משה להר אמר להם לסוף מ' יום אני בא בתוך ו' שעות כסבורים הם שאותו יום שעלה מן המנין הוא, והוא אמר להם שלמים מ' יום ולילו עמו ויום עלייתו אין לילו עמו ... בי"ו בא שטן וערבב את העולם והראה דמות חשך ... לומר ודאי מת משה ...

Ibid. 'Congregatus' L. ... dicit Ra. Sa., quod populus interfecerat eum sc. Hur eo, quod ipsum argueret de tanto scelere. R. zu v. 5 ... ראה חור בן אחותו שהיה מוכיחם והרגוהו ...

V. 5. 'Quod cum vidisset' L. Dicit Ra. Sa., quod vidit spiritum vitae in vitulo, sicut dicitur 'Et mutaverunt gloriam suam in similitudinem vituli comedentis foenum' (ψ CVI). R. שהיה בו רוח חיים שנ' «בתבנית שור אוכל עשב» ...

Ibid. 'Aedificavit' L. ... scilicet ipse et non populus, ut tardius fieret, ut dicit Ra. Sa., quia, si dixisset, quod facerent, in momento sic fuisset factum per manus multorum. R. ... ועוד ראה ואמר אם הם בונים אותו מזבח זה מביא צרור וזה מביא אבן ונמצאת מלאכתן נעשית בבת אחת, מתוך שאני בונה אותו ואני מתעצל במלאכתי ...

V. 7. 'Vade' L. ... Aliter exponit Ra. Sa. dicens: 'Descende' s. a tua dignitate et gloria. R. מגדולתך.

---

[1] Vgl. L. Dicit Ra. Sa., quod isti fuerunt Aegyptii ... cf. R. zu v. 4 מכאן שערב רב שעלו ממצרים הם שנקהלו ...

V. 15. 'Scriptas' L. Dicit Ra. Sa. quod unica scriptura erat ibi, quae tamen erat legibilis indifferenter ex una parte sicut ex altera, quod erat mirabile . . . היו האותיות נקראות ומעשה נסים הוא.

V. 32. 'De libro tuo' L. Dicit Ra. Sa., quod iste liber intelligitur lex . . . R. . . . מכל התורה כולה.

V. 34. 'In die ultionis' L. . . . Ex hoc autem dicit Ra. Sa., quod in omni infortunio, quod postea accidit Iudaeis, solutum est aliquid de poena debita pro peccato illo. R. . . . ואין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עון העגל.

V. 35. 'Percussit' L. unde dicit Rab. Sa., quod populus . . . fuit punitus triplici morte. Prima fuit in potu aquae, de quo fuerunt morbidi et inflati . . . Secunda fuit gladio Levitarum, tertia fuit mortalitate a Deo immissa. R. zu v. 20 . . . ג' מיתות נדונו שם . . . בסייף . . . במגפה . . . בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם.

Cap. XXXIII.

V. 7. 'Tetendit' L. scilicet duobus milibus cubitis longe a castris, ut dicit Ra. Sa. . . . R. אלפים אמה.

V. 19. 'Et vocabo' L. . . . Dicit igitur Ra. Sa., quod . . . intelligitur apparitio Dei facta Moysi sub similitudine hominis . . . et vidit ibi scripturam, in qua continebantur tredecim modi . . . R. . . . וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מדות . . .

Cap. XXXIV.

V. 1. 'Tabulas' L. . . . Dicit autem Ra. Sa., quod fuerunt de lapide saphiri et quod dominus ostendit Moysi massam talis lapidis . . . R. . . . הראהו מחצב סנפירינון . . .

V. 29. 'Et ignorabat' L. . . . Ra. Sa. dicit, quod hoc fuit ex hoc quod dominus posuit manum suam super faciem eius . . . R. . . . מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו . . .

Cap. XXXVIII.

V. 8. 'Labrum' L. . . . Rab. Sa. dicit, quod hic est tex. verus 'de speculis mulierum exercituantium vel circumeuntium' . . . et secundum primam significationem exponit dicens, quod mulieres Hebraeae, quando Pharao voluit impedire multiplicationem populi per generationem opprimendo viros laboribus, ne vaccarent amplexibus, uxores eorum componebant se ad specula, ut provocarent viros suos ad actum matrimonii . . .

prolis amore et sic procreaverunt exercitum filiorum Israel . . . Secundum vero aliam significationem exponit de mulieribus devotis, quae manebant in castris[1] . . ., quas oportebat circumire, veniendo ad ostium tabernaculi causa oblationis faciendae. R. . . . בנות ישראל היו בידן מראות ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן . . . שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים כשהיו בעליהם יגעים בעבודת הפרך . . . ונוטלות המראות וכל אחת רואה עצמה עם בעלה במראה . . . ומתוך כך מביאות לבעליהן לידי תאוה ונזקקות להם ומתעברות ויולדות שם . . . אשר צבאו: להביא נדבתן.

Schlußbemerkung.

Wie sich aus vorstehender Untersuchung ergibt, benutzt L. die Glossen R.'s in ausgiebigster Weise. Neben Wort- und Satzerklärungen finden sich rabbinische Erzählungen,[2] Sentenzen[3] und Gleichnisse,[4] die dem Kommentar R.'s entlehnt sind. Auch Bemerkungen, die den Textzusammenhang erklären und die Stellung eines Verses begründen sollen, übernimmt L.[5] von R., da sie seinem im ganzen Werke durchgeführten Streben nach schematischer Einteilung sehr gelegen kommen.

Die Art der Entlehnung dieser Glossen durch L. ist eine verschiedene. Bisweilen zitiert L. seine Quelle,[6] manchmal jedoch läßt er die Deduktionen aus dem hebräischen Wortlaut, auf die R. seine Bemerkungen stützt, fort und beschränkt sich auf die Entlehnung der deduzierten Erklärung;[7] an anderen Stellen schließlich greift er nur den Grundgedanken von R.'s Note auf und führt ihn dann in eigener Weise aus.[8]

Verschieden ist auch die Wertung der Glossen R.'s durch L. Meistens erkennt er sie als berechtigt an und spricht mehrfach sogar mit Hochschätzung von ihnen. An anderen Stellen aber bekämpft er sie, und zwar weniger mit dogmatischen als mit logischen Gründen, ohne dabei die Eigenart der in den Glossen R.'s zum Ausdruck gelangenden talmudischen Logik zu berücksichtigen.[9] Bisweilen auch

---

1 Vgl. auch רמב"ן z. St.; die 2. Erklärung L.'s findet sich nicht in R.

2 Vgl. L. zu Num 20_{26} 21_{35}.

3 Vgl. L. zu Lev 19_{34}.

4 Vgl. L. zu Lev 1_{1} Num 25_{19}.

5 Vgl. L. zu Num 5_{12} 13_{1} Dtn 10_{8} 23_{12}.

6 Vgl. L. zu Lev 7_{19} Dtn 33_{28}.

7 Vgl. L. zu Gen 18_{1} Num 7_{1}.

8 Vgl. L. zu Num 8_{7} 13_{16} $_{32}$.

9 Vgl. L. zu Lev 20_{3} 21_{9}.

stellt er sie den kirchlichen Ansichten oder der seinigen als gleichwertig an die Seite.[1]

An einigen Stellen sind die Glossen R.'s offensichtlich übergangen, entweder weil sie in der Vorlage L.'s fehlten[2] oder weil L. sie bei seiner Polemik nicht berücksichtigen wollte.[3] Da L. bei der Benutzung R.'s nicht immer auf dessen Quellen zurückging, so fehlt ihm naturgemäß an manchen Stellen das tiefere Verständnis für R.'s Bemerkungen. Dieser Mangel führt zu manchem Mißverständnis in der Auffassung der Glossen R.'s.[4] Andrerseits jedoch geht L. an einigen Stellen über R. hinaus und flicht Einzelnes aus der älteren und jüngeren rabbinischen Literatur in seine Erklärungen ein. Eine Talmudstelle, auf die bei R. nur hingewiesen wird, führt er in ihrem vollen Wortlaut an[5] mit Nennung des betreffenden Talmudtraktates. Aber auch dort, wo sich bei R. kein Anhaltspunkt[6] findet, greift er gelegentlich auf den Talmud zurück. Wenn er einmal[7] ein „liber Machtoc qui apud Iudaeos est autenticus" zitiert, so scheint darunter der Talmud-Traktat Makkoth zu verstehen zu sein, da sich in diesem[8] bei der Erklärung von Ps 14 5 die von L. zu der gleichen Bibelstelle angeführte Glosse: „etiam gentili"[9] findet.[10]

Auch in den frühen Bibelerklärungen des Targum Onkelos[11] und des Targum Jonathan[12] scheint L. bewandert. Desgleichen zitiert L.[13] den Lexikographen Rabbi Nathan, den Verfasser des Aruch, der bei R. nur einmal handschriftlich[14] erwähnt wird.

Von der rabbinischen Literatur aus der Zeit nach R. kennt L.[15]

---

[1] Vgl. L. zu Num 11 18.

[2] Vgl. L. zu Dtn 12 17 gegen R. zu Dtn 14 23.

[3] Vgl. L. zu Lev 22 25 gegen R. zu St.

[4] Vgl. L. zu Ex 1 7, wo L. die Zahlen 4 und 6 angibt, während die Zahl 6 in R. auf dem 6fachen Ausdruck des Schriftwortes beruht, vgl. Midr. Tauchuma und Midr. Schemoth rabbah z. St.

[5] Vgl. L. zu Num 21 35.

[6] Vgl. L. zu Lev 20 1.

[7] Vgl. L. zu Dtn 24 4.

[8] Pag. 24a.

[9] In den Worten: אפילו בריבית ע"כ"ום (= נכרי).

[10] Es würde dann die Vertauschung der Konsonanten der 2. Silbe zu diesem Schreib- oder Druckfehler geführt haben.

[11] Vgl. L. zu Lev 22 23.

[12] Vgl. L. ed. Lugdun. 1589 Spalte 454; L. zu Ps VII. vgl. Neumann a. a. O.

[13] Vgl. L. zu Num 24 17.

[14] Vgl. Berliner a. a. O. pag. קס"ח.

[15] vgl. L. zu Dtn 21 1.

den früh bei kirchlichen Exegeten[1] bekannt gewordenen Rabbi Moyses, auch Aegyptius, Judaeus oder Maimonides zubenannt, dessen Werk „De directione perplexorum“ (beendet a. 1190) weitgehenden Einfluß auf die Philosophen der Kirche erlangte. Außerdem finden sich bei L. Beziehungen und Parallelen zu den Bibelkommentaren des Enkels R.'s, Rabbi Samuel ben Meir,[2] des Ibn Esra[3] (a. 1093—1168) und des Nachmanides[4] (geb. a. 1195).

Angesichts dieser Belesenheit L.'s auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur, die doch nur einen Teil seiner Gesamtbildung darstellt, verstehen wir es, daß der Einfluß dieses hervorragenden Exegeten noch bis in die Kommentare der neueren Zeit hereinreichen konnte.

---

[1] Vgl. D. Kaufmann, Der „Führer“ Maimûni's in der Weltliteratur. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. XI (1898) S. 335 ff.

[2] Vgl. L. zu Dtn 3 11. [3] Vgl. L. zu Ex 7 22.

[4] Vgl. Siegfried a. a. O.

[Abgeschlossen den 14. Oktober 1914.]

Miscelle.

Kil VIII 5 (vgl. ZAW 1915 S. 63).

In dankenswerter Weise hat BEER, Theol. Rundschau XVII S. 373 und besonders ZAW XXXV S. 63 f. auf KOHLERs Vorschlag hingewiesen, Hi 5 23 ארני השדה zu lesen und darunter die Erdmännlein zu verstehn. Wenn aber KOHLER und BEER nun auch Kil VIII 5 die Erdmännlein angegeben finden, so ist dem entschieden zu widersprechen. Dort (vgl. meine Ausgabe S. 66f.) werden Tiere verschiedener Gattung aufgezählt und gruppiert: „VIII 5 Es ist verboten, Tiere, bei denen Zweifel obwaltet, ob es Maultiere oder Maulesel sind, zu paaren. Dagegen ist es erlaubt, den Ramak mit einem Pferde zu paaren. Der Feldmensch (אֲדְנֵי הַשָּׂדֶה) gehört zum Wild. R. Jose sagt: Er bewirkt im Zelte Verunreinigung wie der Leichnam eines Menschen. Der Igel und das Wiesel gehören zum Wilde. Vom Wiesel, sagt R. Jose, lehren die Schammaiiten, daß sein Aas, auch nur ein Stück davon, wie eine Olive groß, beim Tragen verunreinige und ein Stück wie eine Linse groß beim Berühren. VIII 6 Der Büffel ist eine Art Zahmvieh, R. Jose sagt: Eine Art Wild. Der Hund ist eine Art Wild, R. Meir sagt: eine Art Zahmvieh. Das Schwein ist eine Art Zahmvieh. Der Wildesel ist eine Art Wild. Der Elefant und der Affe sind eine Art Wild.“ Es wäre geradezu auffallend, wenn nicht auch neben dem kleineren Affen (קוֹף) der größere Menschenaffe erwähnt würde, noch auffallender, wenn mitten unter den Tieren ein Fabelwesen aufträte. Vielmehr ist hier nur von Tieren die Rede, die allgemein bekannt sind, und deren Zugehörigkeit zum Wilde oder Zahmvieh vom Verfasser erörtert wird. Daß spätere über den אֲדְנֵי הַשָּׂדֶה allerhand Fabeleien angegeben haben, kann die Auffassung vom Menschenaffen nicht umstoßen. Beide Stellen, Hi 5 23 und Kil VIII 5, haben trotz Talm. j. und Bertinoro nichts miteinander zu tun: ארני השדה ist im Hiob vielleicht die richtige Lesart und mag Erdmännchen bedeuten, sicher ist die Lesart so Kil VIII 5, aber das Wort bedeutet hier Affe. Auf die gleichartige Bildung Orang-Utan, das Waldmensch bedeutet, macht DUENSING GGA 1915 S. 490f. aufmerksam.

Oldenburg i. Gr. Dr. K. ALBRECHT.

11. 2. 16.

Die Könige von Genesis 14.

Von Professor D. Dr. Franz M. Th. Böhl in Groningen.

Über Genesis 14 häufte sich während der letzten Jahre die Literatur. Die Beurteilung des Kapitels bleibt ein Schibboleth, das alttestamentliche Schulen scheidet. Doch ob uralte Urkunde oder späte Überarbeitung, ob freierfundener Midrasch oder politisches Flugblatt: — daß als Zeitalter des Kapitels die graue Vorzeit Chammurapis beabsichtigt sei, wurde kaum ernstlich bezweifelt, seit 1887 EBERHARD SCHRADER den 'Amraphel von Sinear mit dem großen Babylonierkönig gleichsetzte.[1]

Und doch erhebt sich gerade hier eine ernste chronologische Schwierigkeit, mag immer die künstliche Chronologie der Priesterschrift sie verdecken. Regierte Chammurapi nach dem neuesten Ansatz von 2123 bis 2081[2], für Abraham, ist er geschichtliche Person, ist es auf Grund der älteren Quellen unmöglich, auch nur annähernd so hoch hinauf zu gehen. E rechnet Gen 15 16 von der Generation Josephs und seiner Brüder bis zu der Moses vier Generationen, also von Abraham bis Mose sieben; das sind, wenn wir von den hohen Zahlen des P absehen[3], höchstens 200 Jahre. Der 110jährige Joseph ferner erlebt nach Gen 50 23 E noch Urenkel, nach dem MT sogar Ururenkel: auch hier lasse man sich durch die späten Zahlen in Ex 12 40 und Gen 15 13b (wo jede der vier Generationen von v. 16 auf ein Jahrhundert berechnet ist) nicht verwirren. — Dazu kommt die geschichtliche Erwägung. Abraham und Jakob-Israel gehören zusammen; die geschichtlichen Anfänge Israels aber fallen frühestens ins 15. vorchristliche Jahrhundert. Auch scheint es nicht geraten, Abram „den Hebräer“ jeden Zusammenhang mit den Chabiru des 14. Jahrhunderts verlieren zu lassen, mit deren Eindringen

[1] Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1887, S. 600 f. Weit älter noch ist die Gleichung *Arjok* = „*Eri-aku*“ (LENORMANT, RAWLINSON, G. SMITH), vgl. SCHRADER ebd. 1894, S. 279 ff.

[2] P. F. X. KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, II 2, Heft 1, 1912, S. 257 ff., vgl. ED. MEYER, Geschichte des Altertums I 3, 1913, § 328.

[3] Gen 12 4 21 5 25 26 47 9 27 Ex 6 16 18 20.

das der Hebräer doch wohl irgendwie zusammenhing. Abraham als Zeitgenosse Chammurapis wäre ein Anachronismus von mindestens einem halben Jahrtausend.[1]

Sodann aber erheben sich Schwierigkeiten von assyriologischer Seite. Keiner der Namen erlaubt ohne weiteres die Gleichsetzung mit Zeitgenossen Chammurapis. Eine kurze Zusammenstellung dieser Schwierigkeiten genüge.

אַמְרָפֶל wäre eine sehr unvollkommene Wiedergabe des Namens des großen Babylonierkönigs.[2] Zwar hat sich bekanntlich auch für den babylonischen Namen die Lesung mit *p* als die wahrscheinlichere herausgestellt.[3] Unerklärt und unerklärbar aber bleiben bei Voraussetzung der Richtigkeit dieser Gleichung der erste und der letzte Buchstabe des Namens 'Amraphel. Westsemitisches ע kann zwar im Babylonischen durch *ḫ*, nie und nimmer aber im Hebräischen durch א wiedergegeben werden.[4] Ebenso unbefriedigend sind die zahlreichen Verlegenheitsauskünfte für das Schluß-*l*. Dieses ל als Präposition zum Folgenden zu ziehen[5], ist grammatisch unmöglich; es als Schreibfehler aus י aufzufassen[6], ist eine im Hinblick auf die altsemitische Buchstabenschrift unwahrscheinliche Petitio principii; es als Mißverständnis aus dem babylonischen Zeichen *NE* aufzufassen, das neben *bi* unter anderen auch den Lautwert *pil* hat[7], ist abzulehnen, da Chammurapis Name nie mit diesem Zeichen geschrieben wird, und dieses zudem nirgends die Silbe *pi* ausdrückt; dieses Schluß-*l* schließlich als entstanden aus *ilu*, אֵל = Gott zu erklären, ließe sich sprachlich zwar mit der Analogie בָּבֶל ‹בַּב־אֵל› be-

---

[1] Vgl. O. PROCKSCH, Genesis, 1913, S. 515; R. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel I, 1912, S. 432, 442 f., sowie auch C. H. CORNILL, Einleitung7 1913, S. 73.

[2] Ausführlichste Verteidigung dieser Gleichung: P. DHORME, Hammourabi-Amraphel, in: Rev. Bibl. 1908 (Nouv. Série, Tome V) p. 205—226, und W. T. PILTER, Eastern and Western Semitic Personal Names; The Equivalence of Ḫammurapi and Amrāphel, in: Proc. Soc. Bibl. Arch. 35 (1913) p. 171—186, 244 f.

[3] THUREAU-DANGIN, OLZ 11 (1908) 93; UNGNAD, ZAss. 22 (1909) 7—13.

[4] Schreibungen des Namens *Ḫammurapi* ohne das anlautende *ḫ* finden sich in der ganzen bekannten Keilschriftliteratur nur zweimal: Cun. Texts II 9, Rev. 1 und HARPER, Letters III Nr. 255, Obv. 8, 10. Andrerseits findet sich עַם als erstes Glied männlicher Eigennamen so häufig im AT., daß Mißverständnis ausgeschlossen erscheint.

[5] G. HÜSING, OLZ 9 (1906) 237.

[6] So z. B. J. MEINHOLD, 1. Mose 14 (Beihefte zur ZAW XXII, 1911), S. 18, mit Berufung auf die Ähnlichkeit der Buchstaben in der Quadratschrift; auch KITTEL in BHK z. St.

[7] HOMMEL, Die altisraelitische Überlieferung (1897) S. 194 (die auf S. 193 erwähnte Erklärung hat nur Wert als Kuriosität; das Maskulinum von *rapaltu* lautet *rapšu*); DHORME in Rev. Bibl. 1908, 208.

gründen, scheitert aber trotz JIRKUs Ausführung[1] an derselben Tatsache, daß der Name des Babylonierkönigs nirgends so lautet.

Die Gleichsetzung des אַרְיוֹךְ von 'Ellasar mit Warad-Sin von Larsa fand in A. UNGNAD[2] neuerdings wieder einen Verteidiger. Trotz dessen gewichtiger Autorität scheint sie mir sprachlich wie geschichtlich gleich unmöglich. Die Vermittlung zwischen beiden Namen bildet die rein hypothetische[3] Form **Eri-Aku:* die Zusammenkoppelung eines vermeintlich sumerischen Wortes[4] mit dem Namen des elamitischen Mondgottes. Noch wichtiger ist, daß uns THUREAU-DANGIN die beiden Söhne des Kudur-Mabuk zu unterscheiden gelehrt hat[5]: *Warad-Sin* und *Rîm-Sin.* Nur der letztere, dessen erster Namensbestandteil gelegentlich[6] mit dem Ideogramm für „Wildstier" (= hebr. רְאֵם) geschrieben wird, war Zeitgenosse Chammurapis. Eine Gleichsetzung seines Namens mit אַרְיוֹךְ[7] scheint mir aber ausgeschlossen.

'Arjoḵs Stadt אֶלָּסָר ist schwerlich das babylonische *Larsa.* Nur durch die Voraussetzung einer Metathesis der Konsonanten *r* und *s*, sowie der unbegründeten Vorsetzung eines Aleph prostheticum (oder gar des Stadtdeterminativs *al[u]?*[8]) wurde diese Gleichung ermöglicht.

Der Name כְּדָר־לָעֹמֶר ist gut elamitisch, zusammengesetzt aus dem Wort für „Knecht" und dem Namen einer Göttin.[9] Doch keiner der uns bekannten Elamiterkönige heißt so, am wenigsten der Vater der soeben genannten Könige von Larsa, *Kudur-Mabuk,* der als Beherrscher des Grenzlandes Emutbal und vielleicht auch des Westlandes[10] bezeichnet wird, doch nirgends als König von Elam.

---

1 OLZ 14 (1911) 204 f. 2 ZAss. 22 (1909) 10 f.

3 Seit sich der vermeintliche *Ri-im-a-gu* (Zeichen *gam*)-*um* IV Rawl. 35 8 als verlesen aus *Ri-im-a-nu-um* herausstellte: LINDL in Beitr. z. Assyriol. IV 382 Anm.

4 Sicher überliefert ist für *wardum* als sumerisches Äquivalent in der Tat nur die Form *arad*, wie UNGNAD OLZ 14 (1911) 26 Anm. 3 selbst zugibt. Die Form *e-ri* gehört lediglich dem Emesal-Dialekt an.

5 F. THUREAU-DANGIN, Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften (1907) S. 210 Anm. k.

6 L. W. KING, Chronicles concerning early Babylonian Kings (1907) Vol. II p. 17 l. 9.

7 So MEINHOLD a. a. O. S. 20. — P. SCHEIL, Textes Élam.-Anzanites II (Dél. en Perse V) p. XI f. schiebt in seiner Königsliste einen rein hypothetischen **Iri-Agun* hinter Rîm-Sin. Aber Rîm-Sin, von Chammurapi besiegt, hat in Larsa und Emutbal sicher keinen Nachfolger mehr gehabt; über Elam aber regiert wohl noch zu Chammurapis Zeit *Pala-iššan*, vgl. SCHEIL a. a. O., p. XIII. 8 BALL, Genesis (SBOT) z. St.

9 *Lâ-gamal* „schonungslos", wohl Volksetymologie für elamit. *Laqamar* (Assurb. Rass. Kol. 6 Z. 33: *ilu La-ga-ma-ru*). Das Material am besten bei DHORME a. a. O. 209 f. Beachte den Lautübergang ק > ע. Vokalisation wohl nach (לַ)בֹּשֶׁת, wie in עַשְׁתֹּרֶת, מֹלֶךְ.

10 Der Titel *ad-da* (wohl = Oberherr, eig. „Vater") *kúr mar-tu* (THUREAU-DANGIN,

Die Gleichungen der sogenannten Spartoli-Texte oder „Chedor-Laomer-Tablets“, die PINCHES veröffentlichte und SAYCE zuletzt übersetzte[1], sind bekanntlich noch unsicherer als die Beziehung dieser jungen und sprachlich schwierigen Texte auf das Zeitalter Chammurapis.

Unter diesen Umständen scheint uns der Versuch berechtigt, die Könige von Genesis 14 ganz von der Zeit Chammurapis und seiner Zeitgenossen zu lösen. Nicht in diese graue Vorzeit will dieses Stück seine Leser versetzen, sondern in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends, in das Zeitalter der Urkunden von El-Amarna und von Boghaz-köi: somit in eine für das junge Volk Israel nicht so entlegene, doch immerhin noch sagenumwobene Urzeit.

Die Boghaz-köi-Urkunden harren noch der Herausgabe. So könnte, was nun folgt, verfrüht erscheinen. Ausdrücklich bezeichnen wir es als Hypothese.

Unser Ausgangspunkt ist der Name des vierten Königs תִּדְעָל, des Königs der Gôjîm. Der sechste der Großkönige des kleinasiatischen Reiches Chatti, deren Archiv HUGO WINCKLER bloßlegte, heißt *Du-ud-ḫa-li-ia*. Schon SAYCE hat gesehen, daß die Namen übereinstimmen[2], besser in der Tat als irgendeine der soeben besprochenen hypothetischen Gleichsetzungen. Die Verschlußlaute *t* und *d* wechseln im Hettitischen und in verwandten Dialekten wahllos; *ḫ* steht für ע.[3] In hieroglyphischer Umschreibung auf Inschriften Ramses' II beginnt der Name mit *t* und fehlt der Hauchlaut[4]: das weist auf *Tud'al(ia)* als die richtige Aussprache, genau entsprechend den hebräischen Konsonanten. — „König der Völker“ (etwa = *šar mâtâti?*) aber ist eine sicher nicht unpassende Bezeichnung des „mächtigen Königs“ über das hettitische Völkergewirr.

Der Hettiterkönig Tud'alia war noch Zeitgenosse Ramses' II[5] (also

---

Königsinschriften 210 6ª Z. 4) könnte sich auch auf die babylonischen Amoriter beziehen.

[1] Proc. Soc. Bibl. Arch. 28 (1906) 193ff., 241ff.; 29 (1907) 7—17. Eine Nachprüfung wäre sehr erwünscht.

[2] A. H. SAYCE, Was Tidal, King of Nations, a Hittite? in: Exp. Times 1908, p. 283; Ders., Tid'al and Tantalos, in: OLZ 13 (1910) 489—491. Die Herbeiziehung des griechischen *Tantalos* erscheint mir freilich phantastisch.

[3] Belege in meiner „Sprache der Amarnabriefe“ (Leipz. Sem. Stud. V, 2, 1909) § 6 f, g, § 8 b, c (ein Beispiel für den Wechsel von *d* und *t* sind die Schreibungen des Eigennamens *Tatu-ḫepa, Datu-ḫepa, Tadu-ḫepa* und *Dadu-ḫepa*!).

[4] Vgl. BREASTED, Ancient Records III 337 (p. 154) in einer Liste fliehender Hettiter: ‚*T'-d'-r'*‘ (*r* im Ägyptischen = *l*!). Das *-ia* der Keilschriftschreibung ist eine Endung zur Andeutung von Hypokoristika.

[5] Vgl. H. WINCKLER in: MDOG No. 35, Dez. 1907, S. 27 f.

um 1250). Die chronologische Schwierigkeit auch dieser Auffassung verhehlen wir uns nicht. Die Möglichkeit, daß ein anderer, früherer König dieses Namens gemeint sei, bleibt natürlich bestehen. Aber auch dann verweist uns diese Namensform ins hettitische Sprachgebiet.[1]

Von diesem Resultat aus wagen wir einen Schritt weiter. 'Amraphel ist nicht König von Babel, sondern von שִׁנְעָר. Die Behauptung, daß *Sin'ār* Babylonien bezeichne, stehe fest, wie immer der Name zu erklären sei[2], ist voreilig. Gerade die Amarna- und die Boghaz-köi-Urkunden unterscheiden beide Gebiete. Denn lautlich läßt sich שִׁנְעָר vom Lande *Ša-an-ḫa-ar* dieser Urkunden nicht trennen. Letzteres Gebiet nun bezeichnet in dem Amarnabrief aus Alašia-Zypern[3] schwerlich, in dem von O. WEBER in den Anmerkungen zur KNUDTZONschen Ausgabe gebotenen Boghaz-köi-text keinesfalls Babylonien.[4] Zwar gestatten Stellen wie Gen 10 10 11 2 Sach 5 11 Dan 1 2 keinen Zweifel: hier umfaßt שִׁנְעָר auch Babel. Verlockend aber erscheint die Vermutung O. WEBERS, das Wort, ursprünglich die Bezeichnung nicht Babyloniens, sondern eines Teils des Mitannireiches, habe erst allmählich immer weitere Bedeutung erhalten.

Ist dies richtig, so sind wir der Notwendigkeit enthoben, den Namen eines Beherrschers dieses Gebiets in der Reihe der Könige von Babel zu suchen. Betrachten wir den Namen אמרפל (LXX Ἀμαρφαλ!) ohne diese Voreingenommenheit, so bietet sich als erster Namensbestandteil das Verbum *amâru* „sehen", das Substantiv *ammaru* „Fülle", oder aber — dies wohl das Wahrscheinlichste — der Gottesname *(ilu) Amurru*; als zweiter Bestandteil aber bietet sich ungezwungen das Wort *aplu*, *apil* „Sohn". Der Name lautet also etwa *'Amur-apil* „ich schaute einen Sohn" (vgl. Gen 29 32 רְאוּבֵן?), oder eher *(ilu) Amurru-apil*, wobei ein Verbum wie *idinnam* oder *iqišam* zu ergänzen wäre, will man nicht (nach Analogie des Ägyptischen, vgl. *Thutmoses*, *Ramses*) eine ehrerbietige Voranstellung des Gottesnamens in der Umgangssprache annehmen.[5]

---

[1] Über den *m Tu-ud-ḫul-a* der Spartolitexte (Sp. III, 2 Obv. 13; SAYCE, PSBA 1906, p. 249) wage ich keine Entscheidung; er wird dort bezeichnet als „Sohn des *m GAZ* ....," d. h. doch wohl als „Räuber", — vgl. dieselbe Bezeichnung der vom Norden her eindringenden Feinde in den Amarnabriefen?

[2] So z. B. LEHMANN-HAUPT, Israel (1911) 9.

[3] ed. KNUDTZON Nr. 35 49. Wir übersetzen: „Mit dem König von *Ḫatte* und mit dem König von *Šanḫar* (= *Šan'ar*!), mit denen lass' dich nicht ein; ich will, was immer für Geschenke sie mir geschickt haben, für meine Person dir zwiefach erstatten."

[4] Es wird neben Assur und Babel und andern Ländern genannt: O. WEBER bei J. A. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln, 12. Lieferung (1910), S. 1082 f. („Korrekturzusatz")!

[5] Vgl. den Eigennamen *Apil-(ilu) Amurru* bei A. T. CLAY, Personal Names of the

Der Name אַרְיוֹךְ findet sich bekanntlich auch Dan 2 14 f. und Jdt 1 6. An iranische Ableitung zu denken, lag nach diesen Stellen nahe, war aber für die Zeit der ersten babylonischen Dynastie unmöglich. Nicht mehr ausgeschlossen aber wäre solche Ableitung für den Namen eines Zeitgenossen Tudʿalia's, seit wir aus den Urkunden von Boghazköi die „*Charri*"-Leute mit ihren Göttern Mitra, Indra und Varuna kennen.[1] Denkbar wäre übrigens auch das Mitanniwort *ar-*, *ari-* „geben" als erster Bestandteil dieses Namens.[2] Bestimmtes läßt sich nicht sagen, da uns die Lage des Landes oder Stadtfürstentums אֶלָּסָר noch unbekannt ist. Lag es in Mitanni?[3]

Schließlich die Frage: wie kommt der Elamit in diese Gesellschaft, noch dazu als der Führer des Feldzuges? Ist ein Streifzug der Elamiter nach dem Westen und eine zeitweilige Beherrschung ostpalästinensischer Gebiete denkbar, ohne daß Babel und Assur dabei auch nur erwähnt werden?

Diese Möglichkeit läßt sich nach unserer bisherigen geschichtlichen Kenntnis für zwei Zeitpunkte der vorderasiatischen Geschichte feststellen. Der erste ist die Anfangszeit der ersten babylonischen Dynastie: als Kudur-Mabuk seine Söhne nach einander zu Königen von Sumer und Akkad einsetzte, also Babel (und vielleicht auch das Westland[4]) beherrschte, während Assur als politische Macht noch nicht in Betracht kam. Doch ihn mit Kedor-Laʿomer zu identifizieren, ist, wie wir gesehen haben, unmöglich.

Der zweite Zeitpunkt aber ist die Endzeit der Kassitendynastie: als Elam und das aufkommende Assur um den Einfluß auf das politisch ohnmächtige Babylonien ringen, bis Elam der Herrschaft der Kassiten oder Kossäer über Babel ein Ende macht. Daß Elam gerade in diesen Jahrhunderten im Osten die mächtigste Großmacht und zu gelegentlichen Vorstößen ins Westland sehr wohl imstande war, wird vielleicht ausdrücklich belegt durch die Inschriften des Wiederherstellers einer kurzen

---

Cassite Period (1912) p. 56. Denkbar wäre, daß trotz solcher Schreibung *Amur(ru)-apil* gesprochen wurde. Auch Eigennamen wie (*ilu*) *Šamaš-a-pi-li* (Cuneif. Texts II 47 7. 30 u. ö.) können hier verglichen werden.

[1] Nicht undenkbar wäre es somit, eine Form wie *ārjaka* „eines Ariers würdig, ehrenwert", die I. SCHEFTELOWITZ, Arisches im A. T. (1901) 79 zur Erklärung des Wortes אַרִיךְ Esr 4 14 vorschlug, auch für die Erklärung des Namens אַרְיוֹךְ zu benutzen.

[2] Vgl. die Fülle der mit diesem Wort zusammengesetzten Namen aus der Kassitenzeit bei CLAY a. a. O. 29, 58.

[3] Verlockend wäre die Zusammenstellung mit תְּלַ(א)שָּׂר II Reg 19 12 Jes 37 12, welche Targ.jer. und Syr. zu vollziehen scheinen.

[4] Vgl. aber oben S. 67 Anm. 10.

babylonischen Machtblüte, Nebukadnezars I, der sich (um 1150) der Niederwerfung der Lullubäer, Amoriter, Kossäer und dann vor allem Elams in einem Ton rühmt, als wäre Elam das Haupt einer Koalition dieser aller.[1] Ist „*Kutir-laqamar*" von Elam demnach ein Vorgänger von Kutir-Naḫunte II und von dessen Vater Sutruk-Naḫunte I, die dem Kassitenreich ein Ende machten? Dann wäre er um 1250 anzusetzen und in der Tat ein Zeitgenosse des *Tidʿalia* von Chatti.

Die Ordnung der Namen wird in v. 1 alphabetisch, in v. 9 dagegen den Machtverhältnissen entsprechend gewählt sein.[2] Daß Kedor-Laʿomer als Führer gedacht ist, ergibt sich aus v. 4 und 5.

Somit haben wir es zu tun mit zwei großen und zwei kleinen Königen. Nur die letzteren beiden denken wir uns als die eigentlich Handelnden. Im Auftrag des Elamiters und mit hettitischer Hilfe unternehmen zwei Stadtkönige vom oberen Euphrat (?), *Amur-apil* und *Årjaka*, einen Raub- und Rachezug ins Jordantal und nach Südpalästina. Durch das Eingreifen einer weit geringeren Anzahl „Hebräer" werden sie geschlagen und ziehen sich eiligst zurück in die Richtung ihrer Heimat. Das war die erste Waffentat der Vorväter des späteren Israel auf dem Boden Kanaans. An der Geschichtlichkeit dieses Rahmens zu zweifeln, liegt kein Grund vor.

Doch bleibt es ein unsicherer Aufbau. Ihn an Stelle des bisher angenommenen vorzuschlagen, haben wir nur ein Recht, wenn die Schwierigkeit dadurch geringer, der geschichtliche Hintergrund klarer und verständlicher wird. Mehr zu verlangen wäre unbillig bei der Kärglichkeit der Quellen.

Diese Vorteile aber liegen hier vor. Nicht nur, daß unsere Ableitung der Namen einfacher ist als die herkömmliche und weder mit Abschreiberversehen noch mit Textverderbnis zu rechnen braucht. Sondern auch für das geschichtliche Urteil ist der Vorteil nicht gering: der zeitliche Abstand, der die Ereignisse von der Zeit der ältesten Pentateuchquellen trennt, wird kleiner und ist deren chronologischen Voraussetzungen weit angemessener. Sodann aber handelt es sich hier nicht um Großkönige von Weltreichen der Urzeit, sondern um kleinere Größen, die um die Zeit der Einwanderung tatsächlich in Kanaan eine Rolle spielten. Daß die Einzelheiten der Erzählung ausgeschmückt sind, halte auch ich für selbstverständlich.

---

[1] Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 165 f.; vgl. auch den Hymnus Cun. Texts XIII Pl. 48 Obv. 15 u. 18.

[2] So schon KAUTZSCH, Die H. Schrift des A. T.[3] I 24.

Anhangsweise sei hier ein Wort zur Malkiṣedeq-Episode beigefügt. Man hat v. 18—20 aus zwei Gründen als späten Einschub beurteilen zu müssen gemeint: erstens, weil diese Verse den glatten Zusammenhang zwischen v. 17 und v. 21 zu durchbrechen scheinen, da man nämlich nach v. 17 sofort eine Verhandlung mit dem König von Sodom erwarte; zweitens, weil zwischen v. 20b und v. 23f. ein unüberbrückbarer Widerspruch vorliege, da Abram dort dem Malkiṣedeq den Zehnten — offenbar von der Beute — abgebe, hier dagegen feierlich jeden Anteil an der Beute ablehne. Tendenz des Einschubes sei die Verherrlichung der jerusalemischen Priesterschaft, der sich schon Abram gebeugt, und der schon Abram gezehntet habe.[1]

Gleichfalls aus zwei Gründen können wir diese Ansicht nicht für die richtige halten. Erstens, weil der Schwur Abrams in v. 22 deutlich zurückweist auf den Segen des Malkiṣedeq in v. 19f. Das אל עליון קנה שמים וארץ in v. 22 als einen vom Interpolator der Verse 18—20 herrührenden Einschub zu beurteilen und somit nur das in LXX und Syr. fehlende יהוה übrig zu behalten[2], ist eine nicht zu rechtfertigende Willkür. Die Gleichsetzung des Gottes Abrams mit einem Gott der verachteten Kanaanäer ist einem späten Interpolator überhaupt nicht mehr zuzutrauen. Schon diese dem ganzen Abschnitt deutlich zugrundeliegende Gleichsetzung sollte veranlassen, den Abschnitt, statt in möglichst späte, lieber in möglichst frühe Zeit zu verlegen.

Dazu kommt ein Zweites. Wer den Schluß von v. 20 ohne den Gedanken an die Absicht einer Verherrlichung der jerusalemischen Priesterschaft liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Subjekt hier dasselbe ist wie in v. 18 und v. 19. Mit anderen Worten: nicht Abram gibt dem Malkiṣedeq, sondern Malkiṣedeq gibt Abram (oder vielmehr seinem Gott) den Zehnten.[3] Ist dies richtig, so fällt damit der zweite der beiden für die Interpolation angeführten Gründe weg, statt etwas von der Beute wegzugeben, wird Abram beschenkt und weigert sich nun stolz, außerdem noch etwas von der Beute zu behalten. Zugleich aber fällt mit dieser Erklärung auf die Tendenz des Abschnittes ein anderes Licht. Er dient nicht der Verherrlichung des Malkiṣedeq und der sich etwa von diesem herleitenden Priesterschaft — Psalm 110 kommt für die Erklärung nur ganz indirekt in Betracht —, sondern er

[1] Vgl. z. B. MEINHOLD, 1. Mose 14 (1911) 4f.; Graf BAUDISSIN, Einleitung in die Bücher des A. T. (1901) 85. [2] MEINHOLD a. a. O. S. 5.

[3] Vgl. schon JEREMIAS, Das A. T. im Lichte des A. O.[2] (1906) 351. KAUTZSCH[3] fügt das Subjekt Abram, als „für den Zusammenhang nicht zu entbehren“, ein.

dient vielmehr der Verherrlichung Abrams. Die Tendenz ist nicht so sehr eine religiöse wie eine politische. Der Fürst der mächtigsten Stadt Südpalästinas hat sich schon Jahrhunderte vor ihrer endgültigen Eroberung durch David dem Stammvater Israels unterworfen. Der König von Jebus-Jerusalem beugt sich segnend vor Abram dem Hebräer und gibt ihm den Zehnten von allem. Seitdem hat Abrahams Same ein Recht auf diese Stadt und auf ihr uraltes Heiligtum, vor dessen Gott sich der Stammvater beugte. Das weist für die Abfassung des Kapitels auf eine Zeit, als dieses Recht noch nicht unbestritten war. Dies ist der zweite Grund, weshalb die Malkiṣedeqepisode und mit ihr doch wohl das ganze Kapitel, trotz der scharfsinnigen Untersuchung MEINHOLDS, unseres Erachtens in möglichst frühe Zeit gehört. Als Terminus ad quem möchten wir etwa die Zeit Salomos betrachten. Der zeitliche Abstand zwischen dem Ereignis und der Niederschrift bleibt für sagenhafte Ausschmückung auch so lang genug.

[Abgeschlossen den 30. Dezember 1914.]

Jesaias-Studien I.

Von Professor Dr. Max Löhr in Königsberg i. Pr.

2 6*—21.

In der Bearbeitung des Jesaias durch H. SCHMIDT in dem sogen. Göttinger Bibelwerk, Göttingen 1915, ist dieser Passus, ungefähr wie im MARTIschen Kommentar, als Ein Gedicht aufgefaßt worden. Ich sehe darin einen Rückschritt gegen die exegetische Erkenntnis, welche B. DUHM, auch wieder in der 3. Auflage seines Kommentars, Göttingen 1914, gebracht hat.

Zur Stütze der DUHMschen Gliederung möchte ich noch auf einige Momente hinweisen, die ich seit Jahren in der Vorlesung anführe.

Das m. E. am Besten erhaltene Gedicht ist das zweite, v. 11—17, das in seinem symmetrischen Aufbau lebhaft an verschiedene Abschnitte bei Amos, wie 1 3—2 4 7 1—9 8 1—3 erinnert. Gegenwärtig, wo man den Psalmendichtern bezüglich des Metrums und des Strophenbaues eine große Rand- und Bandlosigkeit zuspricht, ist es vielleicht nicht unangebracht, auf solche Tatsachen in der prophetischen Literatur zu verweisen. Der gleiche Vers zu Anfang und Ende des Gedichtes wie in Ps 8; vgl. auch Jes 1 21 26. Natürlich ist v. 11a ganz nach v. 17a herzustellen oder wenigstens עיני zu streichen, das wohl durch das Textunglück von v. 10 fin. mitverschuldet ist. — v. 12: In BH wäre besser der Satz על כל־גאה ורם auf die folgende Zeile als Parallelismus neben ועל כל־נשא (für ושפל) ונבה zu stellen. Ob der nun entstehende halbe Stichus כי יום ליהוה צבאות nicht einmal vollständig gewesen ist? — Es würden dann v. 12 zwei Stichen das Thema behandelt haben, wie v. 13 f. zwei Stichen Symbole irdischer Größe aus der Natur, v. 15 f. zwei Stichen solche aus der menschlichen Kultur nennen. Zum Inhalt hat dieses Gedicht den Widerstreit zwischen Jahwe und dem Titanentum in Natur und Kultur; der Kehrvers sagt, wie dieser Widerstreit endet.

Das erste Gedicht v. 7—10 18—21 hat zum Thema einen andern Gegensatz, nämlich Jahwe und die אלילים, v. 8 18 20. In der dritten „Strophe“ v. 20 21 wird gesagt, wie der Mensch mit den als ohnmächtig erwiesenen Götzen umgeht. Von der vorhergehenden „Strophe“ ist nur ein dürftiges Fragment v. 18 erhalten, das aber den Inhalt derselben noch erkennen läßt: die Götzen erweisen sich als ohnmächtig. Die erste „Strophe“ v. 6—9 + Kehrvers v. 10 besagt, daß dieser Götzen eine Unmenge im Lande sei, hier also großen Einfluß und Anhang haben. Diese durchaus natürliche Gedankenfolge ist ohne exegetische Gewalt dem Texte zu entnehmen.

Darnach spricht alles dafür, hier bei der von DUHM vorgenommenen Auseinanderlegung des Textes in zwei Gedichte zu bleiben. SCHMIDT müßte das um so mehr zusagen, da er ja doch darauf aus ist, im allgemeinen möglichst kleine Textpartien aufzuweisen. Was den Text der ersten „Strophe“ betrifft, so ist der Anfang fragmentarisch. Die Suffixe in ארצו und לאצרתיו v. 7 ff. sind beziehungslos. In v. 6, der nicht zur „Strophe“ gehört, sollte man doch endlich mit der nicht zu belegenden Übersetzung „Handschlag tauschen“ u. ä. aufräumen. Das Wort könnte ein Synonymum zu מלא sein sollen, vgl. LEVY, Lexikon. Es ständen sich gegenüber die Sätze מלאו עוננים מקדם, כפלשתים ist Randglosse, und יספיקו בילדי נכרים. In ילדי, das schon LXX τέκνα gelesen haben, vermute ich ein (entstelltes) Synonym zu עוננים. Beachte den symmetrischen Bau von v. 7a b 8a. In BH hätte v. 8b auf Eine Zeile gesetzt werden sollen. DUHM[3] vervollständigt v. 8a methodisch richtig. Ich möchte v. 8b für einen Zusatz halten; desgleichen, mit noch größerer Sicherheit, v. 9, den ich — allerdings v. a gegen die masoretische Vokalisation — übersetze: „Gedemütigt mögen werden die Menschen und gebeugt die Sterblichen, vergib ihnen nicht“; wobei v. 9a aus v. 11 bezogen ist.

3 1—12a (15a).

Auch hier scheint mir DUHM auf dem richtigen Wege, wenn er in v. 1—12 drei gleich gebaute „Strophen“ sieht. Im Einzelnen habe ich Folgendes zu bemerken: „Strophe“ I = v. 1—5: Schilderung des Aufruhrs, Sturz der herkömmlichen Stützen der Gesellschaft. v. 1b gilt allgemein als Glosse.[1] Neben dem dreiteiligen v. 2 erscheint v. 1a überladen. Darf man ihn vielleicht folgendermaßen herstellen: הנה האדון מסיר מירושלם מ' ומ'? v. 3 erscheint MARTI, m. E. mit Recht, als nicht geheuer.

---

[1] In SCHMIDT S. 37 A. 2 lies 26 26 statt 16 26.

Inhaltlich ist er nicht ohne Bedenken, aber auch formell: die Dreiteilung von v. 2 ist verschwunden. v. 4 ist die 1. Pers. נתתי völlig singulär und die Suffixe in שריהם und בם sind beziehungslos. Ich halte ihn für einen Zusatz, vgl. v. 11 f., ebenso wie v. 3; so auch MARTI. Nimmt man v. 3 und 4 aus dem Zusammenhang heraus, so bilden die beiden Stichen von v. 5 die erklärende Ausführung zu v. 1a. 2, im Ganzen vier Stichen. — „Strophe" II = v. 6 7. Der Pöbel sucht sich ein neues Oberhaupt. Der betreffende Aristokrat lehnt ab, odi profanum volgus. v. 6 init. könnte כי Schreiberinterpretament sein. In große Verlegenheit geraten die Ausleger durch das בית אביו, LXX ἢ τοῦ οἰκείου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λέγων. DILLMANN-KITTEL: im Hause seines Vaters (acc. loci), da der ehrliche Mann in solcher Zeit sich im Kreise seines Hauses [nein: des Hauses seines Vaters] hält. DUHM[3]: im Hause seines Vaters = im alten Erbe. MARTI: nimmt בית אביו oder besser אביך mit שמלה zusammen und übersetzt: Wenn dann einer seinen Volksgenossen anfaßt, in dessen Vatershause noch ein Mantel ist, oder besser: in deinem Vatershause ist ein Mantel. SCHMIDT übersetzt einfach: zu Hause am Rock faßt.[1] Ich möchte vermuten, daß die Rede v. 6 und die Antwort v. 7 in ihren einzelnen Teilen in Beziehung zu einander stehen. Das ואין שמלה entspricht dem שמלה לכה. Das ובביתי אין לחם hat doch auch wohl auf bestimmte Worte des Redenden Bezug genommen, etwa (ב)ביתך לחם. Wie unser MT aus dem vermuteten Text entstanden ist, ist schwer zu sagen. Das spricht aber nicht gegen die Richtigkeit der vorher gegebenen Überlegung. Jedesfalls dürfte der Gesichtspunkt des Vorhandenseins von לחם „Beköstigung" hier besser am Platze sein als der von DUHMs „altem Erbe". Als חבש „Herrscher" Job 34 17 hat er auch die Pflicht, gastfrei zu sein, offene Tafel zu halten, vgl. Neh 5 17 f. Daselbst auch לחם im Sinne von „Tafelaufwand", der dort von Rechtswegen geleistet werden sollte, aber von Nehemias aus eignen Mitteln beschafft wird, wie es die Leute hier von ihrem Thronkandidaten erwarten: Zum Nebeneinander von לחם und שמלה vgl. noch 4 1; zu שבר und חבש 30 26 61 1 30 21 Hes 34 4 16. v. 7 halte ich den Satz von ישא bis לאמר für Schreiberinterpretament. So würden vier Stichen entstehen. Ihre ungleiche Form legt die Vermutung nahe, daß noch weitere Entstellungen der ursprünglichen Form vorliegen mögen. „Strophe" III = v. 8 9a 12a.

---

[1] Ohne die Vorzüge des Göttinger Bibelwerkes zu verkennen, muß ich allgemein sagen, daß die Benutzer desselben nur zu häufig über die sprachlichen Schwierigkeiten des Textes — man wolle den harten Ausdruck verzeihen — hinweggetäuscht werden.

Die Ursache des Aufruhrs: die Rechtskorruption infolge der schwachen Regierung. v. 9b 10f. sind Zusätze; desgleichen v. 12b; beachte das doppelte עמי, v. a und b, den Wechsel der Person, außerdem 9 15. SCHMIDT schließt die „Strophe“ mit v. 9b und macht aus v. 12 einen besonderen Ausspruch, der „etwa bei einer Galaauffahrt des jungen Königs“ (in den Straßen des alten Jerusalem?) „in die Menge geworfen“ sei. Ob es dem Lesepublikum des Göttinger Bibelwerkes nicht nützlicher gewesen wäre, statt dieser Phantasieleistung es auf die Textschwierigkeiten von v. 12 b β hinzuweisen, über die mit der „Übersetzung“: „zerstören den Pfad, auf dem du gehst“ hinweg geglitten wird?

Sehr schwierig und kaum mit Sicherheit zu entscheiden ist die Frage, in welchem Verhältnis die vierstichische „Strophe“ v. 13—15a zu dem Abschnitt v. 1—12a steht. MARTI zieht sie zu v. 1—12a hinzu. Formell und inhaltlich kann sie recht wohl dahin gerechnet werden; formell wegen der vier Stichen, auch ist das Metrum das gleiche wie in v. 12a. Inhaltlich, weil die „Strophe“ dann als eine aus dem Bisherigen sich ergebende Paränese an die gewissenlosen Führer des Volkes (v. 12 lies עמו für עמים) angesehen werden kann. In dem geschilderten Aufruhr hätten sie dann eine warnende Züchtigung Jahwes zu erblicken. Andrerseits vermißt man streng genommen am Ende von v. 12a nichts. Im Gegenteil erscheint die feierliche Einleitung v. 13f. wie ein Neuanfang. Wäre v. 13—15a, an dessen Echtheit man nicht zu zweifeln braucht, ein selbständiges Stück, wie DUHM, SCHMIDT wollen, so müßte man es, vgl. DUHM, als am Schlusse fragmentarisch ansehen. Ohne einen Urteilsspruch könnte doch diese Prozeßhandlung nicht wohl gedacht werden.

3 16—4 1.

Noch schwieriger ist die Zusammensetzung dieses Abschnittes. DUHM und MARTI nehmen v. 16 17 24 4 1 zusammen und sehen in v. 18—23 und v. 26f. Zusätze. SCHMIDT hält 3 16—24 und 3 25—4 1 für zwei in sich geschlossene Partien. Die letztere überschreibt er „die Witwenstadt“, נָשִׁים 4 1 = Witwen! Auch hier scheint mir die neueste Bearbeitung einen Rückschritt darzustellen gegen das, was wir glücklich erreicht hatten. Es ist mir unverständlich, wie SCHMIDT, der doch auf kurze Prophetenaussprüche ausgeht, die langatmige Aufzählung v. 18—23 für echt halten kann. Aber von diesem Gesichtspunkt abgesehen, kündigt nicht das sattsam bekannte ביום ההוא, das יסיר vgl. 3 1, das fehlende Metrum, schließlich auch der Inhalt von v. 24a zur Genüge an, daß v. 18—23 ein Einschub sind? — Über alle diese Argumente setzt sich

SCHMIDT zu Gunsten des originellen Eindrucks hinweg. M. E. ist mit DUHM, MARTI u. a. dabei zu bleiben, daß v. 18—23 ein späterer Zusatz sind. Es gehören also zunächst zusammen v. 16 und 17. In v. 16 steht ויאמר י״י natürlich außerhalb des Verses. Einen Parallelismus bilden, wie v. 16 b α und β, so auch v. a die beiden Sätze יען כי גבהו בנות צ׳ und ותלכנה נטיות גרון. Der Satz ומשקרות עינים ist darnach ein Zusatz Seine Eliminierung bringt das תלכנה v. a und b viel enger zusammen, das hochmütige und das kokette Daherschreiten. Zur Bedeutung des im AT singulären משקרות vgl. das in rabbinischer Literatur öfters begegnende סקר „sich nach allen Seiten umsehen", LEVY III 582 f. und „sich schminken", LEVY IV 606. Die Singularität der ganzen Wendung ומשקרות עינים wird natürlich einen starken Verdacht gegen die Richtigkeit meiner Behauptung, diese Worte seien ein Zusatz, erwecken, vgl. ZDMG LXI (1907) S. 2 Anm. c. — v. 17 ist בנות צ׳ Schreiberzusatz auch DUHM und MARTI. קדקד bleibt auch ohne Suffix verständlich. v. 24 streiche מעשה und מתגרת. Der Vers weicht in der Form auffallend von v. 17 ab. Ich halte ihn, auch wenn man והיה streicht, nicht für die unmittelbare Fortsetzung von v. 17. Vielmehr deutet m. E. das nicht zu streichende והיה darauf, daß wir hier in v. 24 a ein Zitat vor uns haben, etwa aus einem Volksliede, vielleicht vom Sammler, vgl. weiter unten, beigefügt. v. 24 b ist sicher eine sprichwörtliche Wendung, DUHM u. a. SCHMIDT rechnet es auffallenderweise zum echten Text. v. 25 f. sind m. E. von DUHM allein richtig als Zitat(e) aus einem uns unbekannten Liede auf eine zerstörte Stadt erkannt. Ob dieses Lied von Jesaias stammte, und welche Stadt damit gemeint war, läßt sich fragen, aber nicht beantworten. DUHM bemerkt mit Recht, daß die beiden Verse kaum unmittelbar einander gefolgt sein werden. Zu לארץ v. 26 scheint mir sowohl MARTIs Übersetzung: „sinkt zu Boden" wie die SCHMIDTs: „wird am Boden sitzen" ungenau. Man vergleiche die Situationen, wo diese Wendung sich noch findet: Jes 47 1 Thr 2 10 Job 2 3: (trauernd bezw. mittrauernd) im Staube sitzen. Das paßt zu אנו ואבלו. Die Übersetzung von נקתה „ausgeleert", DUHM, SCHMIDT; „leer geworden", MARTI, überläßt dem Leser die Ergänzung des Objekts. DUHM fragt wenigstens noch: von Bewohnern oder von Freude, Glück? — Der ganze Satz ist eine bildliche Schilderung, wir müssen also doch wohl im Bilde bleiben. Freude, Glück wäre möglich; richtiger scheint mir als Objekt נפש oder רוח zu ergänzen, halbtot, wie wir sagen; wie entseelt sitzt sie trauernd im Staube. Was 4 1 betrifft, so habe ich schon immer Bedenken gehabt, ihn mit DUHM, MARTI kurzweg mit

3 16 f. zu verbinden. Ganz abgesehen vom sogen. Metrum, das Strafgericht für die vornehmen Damen ist schwerste Entehrung. Der Gedanke, daß sie nun auch keinen Mann bekommen sollen, fällt dagegen ab. So muß ich SCHMIDT beistimmen, der 4 1 von 3 16 f. trennt. Vielleicht stammt 4 1 aus dem Gedicht von der zerstörten Stadt. Dann wird es aber, so wenig wie v. 26 dem v. 25, unmittelbar auf v. 26 gefolgt sein. Aus v. 25 26 4 1 mit SCHMIDT Einen jesajanischen Ausspruch zu machen, scheint mir gewaltsam. 3 24—4 1 ist ein Sammlerprodukt zur Vervollständigung des echten Passus über die Residenzlerinnen 3 16 f.; vielleicht daß auch 3 18—23 von diesem Sammler herstammen. In 4 1 ist ביום ההוא לאמר Schreiberinterpretament. Für v. 1 b wäre in BH eine besondere Zeile zu spendieren gewesen. Wer einen Einblick hat in den Textzustand der atlichen Prophetenschriften, dem wird die hier gebotene Literarkritik nicht zu radikal erscheinen.

5 12.

DUHM[3] übersetzt wieder: „und es ist Zither und Harfe (Pauke und Flöte) und Wein ihr Gelage". Er sieht in „Pauke und Flöte" einen Zusatz oder eine Variante zu den beiden erstgenannten Instrumenten. SCHMIDT findet, wie es scheint, eine Zäsur hinter תֹף und übersetzt:

> Zither und Harfe und (von ihm ergänzt) Pauke und Flöte und Wein, das sind ihre Gedanken.

Und er merkt dazu an: „Ihr Gelage" gibt keinen Sinn. Es muß ein Wort dagestanden haben, das parallel ist dem: „für das Tun Jahwes haben sie keinen Blick". Hinter תֹף eine Zäsur anzusetzen — es heißt תֹף וחליל — ist willkürlich, und jene Anmerkung ist mir wenigstens unverständlich. In OLZ XVI (1913) no. 8 Sp. 337 ff. hat W. CASPARI einen bemerkenswerten Vorschlag gemacht, der von H. BAUER, OLZ XVII (1914) no. 1 Sp. 7 als ansprechend bezeichnet wird (lies daselbst: in no. 8 des vorigen Jahrgangs), nämlich statt ויין zu lesen בֵּין = während. Durch diese Konjektur erhält der ganze v. 12 a einen tadellosen Sinn. Bei dem Textzustand des Abschnittes 5 8—24 darf man ja kaum wagen, von einstiger Symmetrie der einzelnen Weherufe unter einander zu reden; sonst ließe sich wohl auf Folgendes hinweisen: v. 8 zwei Stichen Vorwurf, v. 9 ab בתים und v. 10 zwei Stichen Drohung. Entsprechend v. 11 12 b zwei Stichen Vorwurf, v. 13 zwei Stichen Drohung. v. 12 a könnte man wohl als Glosse entfernen. Der Gedanke würde nicht leiden, sondern im Gegenteil geschlossener. Eine Zäsur fehlt

in dem Stichus. Der Vers ist mit והיה eingeleitet, wie 3 24, dessen Echtheit jedenfalls als zweifelhaft bezeichnet werden durfte. Aber auch diese letzten drei Argumente werden Manchem nicht als hinreichend erscheinen, um den Stichus mit Sicherheit als einen Zusatz hinstellen zu können.

5 19.

In BH sollte gesetzt werden:
האמרים ימהר יחישה מעשה יהוה למען נראה
ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה. Die jetzige Zäsuren (Spatium)-Verteilung zerreißt Zusammengehöriges. מעשהו ist falsche Auflösung infolge Verlesung des י zu ו, vgl. F. PERLES, Analekten S. 17, und zum Nebeneinander der beiden Gottesbezeichnungen 5 24 b.

[Abgeschlossen den 19. November 1915.]

Der Jahwetempel in Elephantine.

Von Dr. **Rudolf Muuss** in **Kiel**.

Im Jahre 1906 fand man auf der kleinen Nilinsel Elephantine, gegenüber Assuan in Oberägypten eine Reihe aramäischer Papyri, die aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert stammten. Sie erzählten vom Leben und Treiben der dortigen Judenschaft während eines ganzen Jahrhunderts. Das größte Erstaunen erregte die Kunde dieser Papyri, daß die Juden dort wenigstens seit 525 einen großen, fünftorigen Tempel gehabt hatten, in dem sie die üblichen Opferarten darzubringen pflegten.

Die Kenntnis von diesen Urkunden gehört längst zur allgemeinen Bildung eines Theologen. Die ungeheure Flut literarischer Erzeugnisse aller Art, die auf die Herausgabe[1] der Papyri folgte, hat nachgelassen, nachdem ziemlich alle möglichen und unmöglichen Hypothesen aufgestellt waren. Natürlich sind die Urkunden für unecht[2], für gefälscht erklärt worden, wie das ja das Schicksal der meisten besonders theologischer Werke des Altertums gewesen ist. Eine Berner Dissertation[3] hat dann einen großen Teil besonders der großen historischen Zusammenhänge behandelt, wobei aber einzelne grade der Fragen, die den Alttestamentler und Religionshistoriker besonders interessieren, leider nicht genügend klar gelegt sind. Besonders vermisse ich eine klare und vorsichtige Erörterung der wichtigen Fragen nach dem Verhältnis der Papyri zum Dtn. Andere haben sie zwar mit viel Leidenschaft, aber eben darum meist recht einseitig untersucht. Ich halte es für notwendig, daß man

[1] SACHAU, Aram. Papyri und Ostraka aus E. 2 Bd. Lpz. 1911. Kleinere Ausgaben: STAERK, Aram. Urkunden z. Gesch. d. Judent. Bonn 1908, UNGNAD, Aram. Papyri Lpz. 1911. Deutsche Übers.: STAERK, Alte u. neue Aram. Papyri. Bonn 1912.

[2] z. B. von JAHN und schon vorher von BELLELI (An Independant-Examination of the Assuan and Elephantine Papyri).

[3] HEDWIG ANNELER, Zur Geschichte der Juden von Elephantine Bern 1912. Hier findet sich auch der Nachweis des größten Teils der Literatur, bis 1912 fast vollständig.

sich über diese Frage und vor allem über die Grenzen unsres Wissens in dieser Frage ganz klar wird.

Vorher mögen noch einige andere Probleme erörtert werden, die einmal zum Verständnis der genannten Frage vorausgesetzt werden müssen, dann aber auch an sich das lebhafteste Interesse des Alttestamentlers beanspruchen dürften.

Das religiöse Leben der Gemeinde.

Wir können apriori vermuten, daß eine Gemeinde, die so weit von dem religiösen Mittelpunkt der Juden ablag, in manchen Fragen freier dachte und handelte, als der Orthodoxie gefiel. Fehlten doch in Elephantine aller Wahrscheinlichkeit nach die Propheten, die in der palästinensischen Heimat eine so bedeutende Rolle gespielt haben. Weiter werden wir anzunehmen haben, daß die Glieder der Gemeinde ursprünglich[1] zumeist der untern, höchstens der mittlern Bevölkerungsschicht angehört haben. Waren doch viele von ihnen einfache Söldner.

Doppelt anerkennenswert ist gerade darum der religiöse Eifer der Gemeinde. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich annehme, daß sie sich bereits bald nach ihrer Ansiedlung einen religiösen Mittelpunkt irgendwelcher Art (Bethaus, Massebe, Opferaltar) schuf, aus dem sich später der Tempel entwickelte. Und mit welcher Liebe hangen sie an ihrem Heiligtum! Welcher Schmerz über seine Zerstörung! Alt und jung, Mann und Weib trauert. Jedes Opfer wollen sie auf sich nehmen, sofern nur der Tempel wieder ersteht. Welche Bemühungen um seinen Wiederaufbau! Bewiese nicht die Existenz des Tempels bereits, daß ihr Gottesdienst ihnen Herzenssache war, so täten es diese Bemühungen und ihre Trauer. Pap. I 19 „Nun tragen wir seit dem Monate Tammuz des Jahres 14 des Königs דריהוש (Darius II.) bis auf diesen Tag den „Sak" und fasten; unsere Frauen sind wie Witwen[2]; wir salben uns nicht mit Öl und wir trinken keinen Wein."

Auch scheint die Gemeinde bereits früher viel für ihren Tempel getan zu haben. Wenigstens macht der Zerstörungsbericht es wahrscheinlich, daß das Heiligtum nicht nur aus religiösen Gründen, sondern ebensosehr aus Habgier zerstört wurde.[3] „Was besonders kostbar war, so auch die Opferschalen, eigneten sie sich an." Wir dürfen also wohl schließen, daß die allmählich zu Wohlstand gelangte Gemeinde einen

[1] Später ändert sich das s. u. und vergl. ANNELER 31 ff.

[2] D. h. es wurden keine Ehen geschlossen und die Verheirateten enthielten sich des geschlechtlichen Verkehrs.

[3] Vergl. auch ANNELER 137.

Teil ihres Vermögens zur Ausschmückung ihres Tempels verwendet hatte. Leider können wir uns diesen nicht ganz klar vorstellen. Unsere Papyri schweigen fast ganz über seine Bauart und Größe.[1] „Wir hören nur, daß fünf Tore[2] und Säulen, sowie eine Bedachung[3] aus Zedernholz vorhanden waren. Die Tore bestanden aus Stein, hatten Angeln aus Erz und hölzerne Türflügel."[4] Das Zedernholz war an einer so weltentlegenen Stelle besonders kostbar. Auch der Stein galt in Ägypten für recht wertvoll.[5] Und Silber- und Goldgeräte[6] natürlich ebenfalls. Schließlich kostete auch die dauernde Unterhaltung des Tempelkultes recht erhebliche Summen.

Wie man sich in Jeb Jahwe dachte, können wir natürlich nur gelegentlichen Andeutungen entnehmen. Wenn er sich auch hier offenbart, so liegt dem die Vorstellung von seiner Allgegenwart zugrunde. Dem entspricht auch seine Bezeichnung als אֱלָה שְׁמַיָּא.[7] יהו[8] ist also nicht mehr als Lokal- oder Stammgott gedacht, sondern als der eine Gott der Welt. Bemerkenswert ist auch, daß das ängstliche Bemühen des spätern Judentums, den Gottesnamen nicht auszusprechen, hier gänzlich fehlt. Weiter die große Zahl der mit יהו zusammengesetzten Personennamen. Vergl. die große Tempelabgabenliste, in der fast der vierte Teil aller Namen mit dem Gottesnamen irgendwie zusammengesetzt ist.[9] Im fünften Jahrhundert besagen theophore Namen wirklich noch etwas — im Gegensatz zu späteren Zeiten.

Daß wir in Jeb auch manche der uns aus dem palästinensischen Judentum bekannten Bräuche finden, wurde bereits angedeutet.[10]

---

[1] ebd. 79. [2] Pap. 1 10. [3] Pap. 1 11. [4] Pap. 1 10 11.

[5] Anneler a.a. O. 31. [6] Pap. 1 12.

[7] Pap. 1 2 27. Ein Ostrakon hat sogar יהוה צבאות; beide Namen sind in Esra und Nehemia häufig.

[8] Die gewöhnliche Lesart ist יהו, einige Male (Sayce-Cowley E 14 L 13. Sachau 32 2) findet sich יהה. Die Aussprache ist nicht genau festzustellen; die meisten lesen Jaho oder Jahu; vielleicht haben wir in יהו eine ältere Form des Gottesnamens vor uns als das hebräische יהוה, das mit dem ה abstractionis am Schluß vielleicht mehr die Idee der Gottheit als den ursprünglichen Gottesnamen bezeichnet. Staerk bemerkt zu der Frage: „Wahrscheinlicher als Ungnads Vermutung, daß יהו nur orthographisch verschieden von at. יהוה und also schwach zu sprechen sei, ist, daß das nach samaritanischer und christlicher Tradition Jahwĕ gesprochene at. Jhwh und der in den Pap. übliche Name Jhw zwei verschiedene Entwickelungen derselben Grundform Jahwa sind, also doch Jahu (Jaho) zu lesen ist. Vermutlich ist at. Jahwa (Jahwĕ) von der Tradition als absichtlicher Archaismus festgehalten worden, während in Wirklichkeit auch in alter Zeit Jahu gesprochen wurde." An der Identität beider Namen läßt sich natürlich nicht zweifeln.

[9] Vergl. auch Anneler 78. [10] Beten, Fasten, „Sak" anlegen zum Zeichen der Trauer über die Zersörung des Tempels.

Wie VOLZ näher ausgeführt hat[1], haben wir in Pap. 27[2] wahrscheinlich den Brauch des Reinigungseides vor uns, durch den ein Verdächtigter seine Unschuld beweisen durfte. Diese Art des Gerichtsverfahrens finden wir nicht nur im AT (Ex 22 7 22 9 f. und vor allem in Hiobsklagen (Hi 3—31, bes. 31 5)) sondern bereits im Kodex Hammurabi § 103, 106, 120, 131, 248, 266. Unser Papyrus, wohl das Bruchstück einer Anklageschrift, zeigt, daß auch die Juden von Elephantine dieses Rechtsmittel des altsemitischen Rechtsverfahrens beibehalten hatten. Der leider recht beschädigte Papyrus dürfte etwa folgendermaßen zu übersetzen sein: Am 18. Paophi im Jahr 4 des Königs (?) Artaxerxes[3] in Jeb, der Festung, sprach Malkījā, Sohn des Jōšibjā, ein Aramäer, begütert in Jeb, der Festung, gehörig zum Fähnlein des Nebokudurri zu . . tpdd[bar x,], einem Aramäer, gehörig zum Fähnlein des Mar. . . . [du hast mein Haus betreten] mit Gewalt (?) und hast meine Frau gestoßen und Geld (Güter) mit Gewalt (?) aus meinem Hause fortgenommen und es dir angeeignet.

Ich wurde verhört und die Vorladung vor die Gottheit wurde mir vom Gericht zuerkannt[4]. Ich, Malkījāh, lade dich nun innerhalb vier Tagen[5] vor die Gottheit Ḥerem bētēl[6], damit du aussagst: Nicht (?) habe ich dein Haus mit Gewalt betreten und ich habe deine Frau nicht gestoßen und Geld habe ich nicht mit Gewalt aus deinem Hause fortgenommen. . . . (Es folgt noch eine sehr verstümmelte Zeile und der Rest fehlt leider ganz.) Das Gericht genehmigt also, daß der Verdächtigte vor der Gottheit die verschiedenen Punkte der Anklage abschwört und dadurch seine Unschuld beweist. Dies Verfahren war indessen nur zulässig, wenn beide Kontrahenten Aramäer (ארמי) waren die aber nicht immer Juden zu sein brauchten.[7]

Das Gericht entschied, bei welcher Gottheit der Eid geleistet werden sollte. So muß Mibtachja bei der ägypt. Göttin Sati schwören.[8]

Im Ganzen gestaltet sich das religiöse Leben einfacher und zwangloser. Fiel doch in Eleph. das Gesetz und die Hierarchie fort. Aber eben diese Abgeschiedenheit, diese Freiheit hat einige Erscheinungen

[1] ZAW 1912, 126 f. [2] SACHAU 103 ff.

[3] Es handelt sich um Artaxerxes I Longimanus; dementsprechend stammt der Pap. aus dem Jahre 460. [4] So richtig von VOLZ übersetzt.

[5] SACHAU ergänzt nicht יומן sondern נקמן und übersetzt: vor vier Rächern. E. MEYER denkt (SAB V 1911, 1049) an die sieben Schwursteine der Araber der Sinaihalbinsel u. ähnl. Riten. [6] s. u. 88.

[7] EPSTEIN ZAW 1912, 145 u.

[8] Vergl. SAB 1911, 1048 f. s. u. S. 85.

hervorgerufen, die bei uns einiges Erstaunen, bei den zeitgenössischen Juden sicher großes Entsetzen erregt haben.

Daß die Jüdin Mibtachja einen Eid bei der ägyptischen Göttin Sati leistet, ist nicht sonderlich tragisch zu nehmen — das war aus Geschäftsrücksichten noch in talmudischer Zeit erlaubt.[1] Man kam eben den realen Forderungen des Lebens ohne Rigorismus entgegen; Mibtachja hätte ihren Prozeß wahrscheinlich verloren, wenn sie den auferlegten[2] Eid nicht geleistet hätte.

Wenn der Zinsfuß in Elephantine wirklich 60 Prozent betragen hat wie STAERK[3] berechnet, so würde das freilich kein besonders günstiges Licht auf die dortigen Zustände werfen und jedenfalls in krassem Widerspruch zu der Forderung des Gesetzes[4] stehen. Indessen halte ich die andere Berechnung[5], wonach der Zinsfuß 24 Prozent betragen hätte, doch für wahrscheinlicher. Das wäre für antike Verhältnisse etwa zutreffend.

Vom jüdisch-gesetzlichen Standpunkt aus war es besonders verwerflich, Ehen mit Nichtjuden einzugehen.[6] Trotzdem führt eine ganze Reihe der Juden von Jeb heidnische Namen.[7] Und von der Mibtachja wissen wir genau, daß sie einen Ägypter heiratete.

Viel bedeutungsvoller als alle diese Dinge ist für die Beurteilung der religiösen Verhältnisse in Elephantine — vielleicht (!) — der Schluß der bereits erwähnten Tempelabgabenliste.[8]

Während der Anfang lautet: „Dies sind die Namen des jüdischen Heeres, das Geld gegeben hat für den Gott יהו“, heißt es am Schluß (Kol. 7)

„1. Das Geld, das sich an diesem Tage, in den Händen des
2. Jedonja bar Gemarja befand im Monat Phamenot,
3. an Silber 31 keresch 6 šeqel
4. darunter für יהו 12 k. 8 š.
5. für אשם ביתאל 7 k.
6. für ענת ביתאל 12 k.“

Die Abgaben werden also für drei verschiedene Personen verwandt, scil., wenn die in Z. 5 und 6 genannten יהו parallel geordnet sind, für drei verschiedene Gottheiten. Das ist die nächstliegende Deutung, mit der

---

1 STAERK, Alte u. neue Pap. 44. 2 Z. 5 des Pap. 3 a. a. O. 56.

4 Ex 22 $_{24}$ Dtn 15 $_{1}$ ff. 23 $_{20}$ ff. 5 D. L. Z. 1906, 3210 ff.

6 Esra 9 $_{2}$ $_{12}$ Dtn 7 $_{3}$ Ex 34 $_{16}$.

7 P. 15 $_{1}$ אסרשות „Isis freut sich“ vergl. ANNELER 34 f. vergl. auch נבונתן, עתא u. a vergl. hierzu auch SPIEGELBERGS Aufsatz in OLZ 1912, 1 ff.

8 STAERK I 3, SACHAU P. 13488. Pap. 12.

sich die Mehrzahl der Forscher[1] einverstanden erklärt, so anstößig sie auf den ersten Blick scheint. Es sei indessen erwähnt, daß man auch andere Deutungsversuche unternommen hat. So meint EPSTEIN, man müsse die drei Namen als Personennamen auffassen, die mit יהו bezw. ביתאל zusammengesetzt seien. Indessen hat seine Beweisführung mich nicht überzeugen können.[2]

Eine andere Interpretation unternimmt ANNELER, um der fatalen Tatsache, daß man in E. drei Gottheiten verehrte, zu entgehen. Sie vermutet nämlich, daß es sich bei אשם ביתאל und ענת ביתאל ebenso wie bei יהו um Gottheiten handelt, aber nicht jüdische, sondern solche anderer Nationen, die auch im jüdischen Heere dienten.[3] „Trat nun der Fall ein, daß die persische Regierung die Erlaubnis gab, für kultische Zwecke Abgaben zu erheben, so war das Naheliegendste, mit dem Einzug derselben den Vorsteher der Judenschaft zu betrauen, da die Nichtjuden im jüdischen Heere kein solches mit Befugnissen versehenes Oberhaupt besaßen.... Es ist demnach von Göttern, die im jüdischen Heer verehrt werden, nicht von Göttern die von Juden Abgaben empfangen, die Rede." Freilich gibt es eine Reihe nichtjüdischer Personennamen in dem Papyrus. Aber diese geben noch keinen zwingenden Beweis dafür, daß es sich um nichtjüdische Personen handelt. Vor allem aber: Es müßte sich doch um eine große Zahl von Nichtjuden handeln (— wozu die wenigen Namen nicht recht passen —); denn die Summe wird zu annähernd gleichen Teilen unter die drei Gottheiten verteilt (s. o.). Das würde doch nicht geschehen, wenn es sich nur um vereinzelte Nichtjuden handelte, die für ihren Kult bezahlten. Hätte es sich aber um ihrer viele gehandelt, so hätten sie vermutlich selbst ein religiöses Oberhaupt gehabt. Damit fällt ANNELERs Argument, daß die Nichtjuden ein solches nicht besessen hätten, m. E. fort. Die Beweisführung ist also kaum stichhaltig; doch will ich die Möglichkeit, so zu erklären, nicht bestreiten, da der Text selbst eine absolute Entscheidung einfach nicht zuläßt. Ich glaube freilich, daß es am einfachsten ist, anzunehmen, daß sich tatsächlich Reste von zwei fremden Gottheiten in E. erhalten hatten.

ענת ist uns aus alten ägyptischen Texten und Abbildungen wohl bekannt. Sie ist eine kriegerische Göttin der Semiten, die man auch in Palästina lange vor der Einwanderung der Hebräer angebetet hat.

---

[1] U. a. ED. MEYER, JIRKU.

[2] Vergl. auch GRAY in der Festschrift zu WELLHAUSENS 70. Geburtstag 175.

[3] ANNELER a. a. O. 87.

Ihr Hauptname ist Anta, auch Anato, entspr. assyr.-chald. Anaïtis[1]; eine zyprische Bilinguis identifiziert sie mit Ἀθηνα. Auch im AT haben sich Spuren von ihr und ihrem Kulte erhalten. So bedeuten die Ortsnamen ביתענות[2] nichts andres als „Heiligtum der ענת“. Und etwas Ähnliches wird auch ענתות[3] sein. Idc 3 31 ist von einem Richter שַׁמְגַּר בֶּן־עֲנָת die Rede. Hieß etwa die Mutter nach der Göttin? Bei einer solchen Verbreitung der Göttin in Vorderasien und Ägypten[4] ist es nicht verwunderlich, sie auch in Jeb zu finden, sei es daß die Ansiedler sie dort kennen gelernt[5], sei es — was wahrscheinlicher ist — daß sie sie aus ihrer Heimat mitgebracht hatten. Ob sie auch mit der Himmelskönigin identisch ist, gegen die Jeremias in Ägypten eifert?[6]

Weniger bekannt ist die zweite der erwähnten Gottheiten אשם ביתאל, wenigstens die entscheidenden Buchstaben אשם des Namens.[7] Aus dem AT ist besonders die Stelle Amos 8 14 von Wichtigkeit, wo der Prophet gegen den volkstümlichen Kult der Samaritaner eifert, deren Jünglinge und Jungfrauen schwören באשמת שמרון. Hier hat JIRKU[8] im Anschluß an SELLIN es wahrscheinlich gemacht, daß wir hier zu übersetzen haben: bei der Aschmâ von Samarien, zumal die alte Übersetzung[9] „bei der Schuld Samariens“ kaum Sinn gibt. Falls sich also unter den ersten Ansiedlern von Jeb Juden aus dem Nordreiche befanden, könnten wir zwanglos annehmen, daß sie den Kult dieser Göttin aus dem Nordreich mitgebracht haben.[10] Indessen sind wir über diese Göttin im Ganzen doch zu wenig orientiert, als daß wir sie mit Sicherheit identifizieren könnten.

---

1 Vergl. Mélanges d'archéologie orientale (Paris 68) 41 ff.

2 Jos 15 59 und Jos 11 38 Jdc 1 33 (Bethanien bei Jerusalem).

3 Jos 21 18 1 Reg 2 20 Jer 1 1 1 Chr 6 45.

4 Auch die Ägypter kannten sie, wie die Darstellungen der ענת in unsern Museen beweisen; nach ihr hieß eine Tochter des berühmten Ramses II. Bent Anta, vergl. auch ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 282. Auch ענתי (Pap. 12 Kol. 6 8) könnte die Verkürzung eines solchen theophoren Namens sein.

5 Vergl. JIRKU a. a. O. 16.

6 Jer 44 12 vergl. die ägypt. Beinamen der Göttin „Herrin des Himmels und der Erde, Mutter und Herrscherin der Götter, Tochter der Sonne.“

7 UNGNAD identifiziert אשם mit dem babyl. Ischum (Feuer, bezw. Pestgott), der in Eigennamen seit der Hammurabidynastie vorkommt (Išum-nasir, Išumuballit); auch JIRKU liest Išum. Bei den Westsemiten finden wir die Aschimah von Hamath, vergl. II Reg 17 30. Außerdem erinnert der Name an den phönizischen Eschmun (Ἀσκλήπιος) und die nordsyrischen Gottheiten Σύμη und Συμβέτυλος. Außerdem findet das Wort sich auf einer Inschrift bei Aleppo veröffentl. in Bull. de corr. hellén. 1902, S. 182.

8 a. a. O. 16.

9 So noch GUTHE in KAUTZSCH Übersetzung des AT.3 II 39, s. d. Anm. h.

10 Nebenbei ergibt die Amosstelle, daß die Angabe II Reg 17 30, wonach erst Sargon den Kult der Aschimah von Hamath nach Israel verpflanzt hätte, falsch ist.

Eine wesentlich andere Auffassung vertritt H. GRIMME[1], der ענת und אשם nicht als Gottesnamen auffaßt, sondern meint, אשם sei als שֵׁם = Äußerung, Erscheinungsform zu fassen, unter Berufung auf ähnliche Verbindungen z. B. das babyl. Šumu abu d. h. „seine göttliche Erscheinungsform ist Vater", עשתרת שם בעל und שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת sowie eine nordsyr. Inschrift: Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ λέοντι θεοῖς πατρῴοις. Sowohl dies Συμβέτυλος wie unser אשם ביתאל faßt er dementsprechend als Erscheinungsform, als Personifikation eines der vielen βαίτυλοι, die es nach klassischen Berichten in Nordsyrien gab. In ähnlicher Weise sucht GRIMME ענת als das weibliche Prinzip von ביתאל zu erklären.

Anerkennen wir indessen, wie oben ausgeführt, daß es sich um wirkliche Gottheiten handelt, so werden wir auch einige andere Namen so deuten dürfen. Pap. 32 2 erwähnt eine Gottheit ענתיהו, etwa eine Verwandte der ענת ביתאל. Nach Pap. 26 (27) 7[2] wird ein Reinigungseid geschworen bei חרם ביתאל, wo wir diesen Namen wahrscheinlich als Gottesnamen[3] zu fassen haben, zumal er direkt als Gott bezeichnet wird. Indessen ist die Stelle nicht ganz klar. Auch heißt „schwören bei" gewöhnlich ימא בְּ.

Über das in diesen Namen vorkommende ביתאל brauche ich kaum besonders zu reden. Es bezeichnet ursprünglich wohl das numen einer Massebe[4], das in dieser wohnend gedacht wurde; später wurde es selbständig. Das Wort ביתאל scheint allgemein semitisch zu sein.[5]

Es entsteht nun die schwierige Frage, wieweit wir es hier mit selbständigen Gottheiten zu tun haben. Sind sie identisch mit den Funden, die RUBENSOHN im aramäischen Viertel Elephantines gemacht hat?[6]

Daß diese Gottheiten ursprünglich selbständig waren, wahrscheinlich auch als solche nach Jeb hinkamen, ist religionshistorisch recht

---

[1] OLZ 1912, 11. [2] STAERK a. a. O. II 2 2 (S. 56) Pap. SACHAU 27; s. o. 84.

[3] Wenn auch nicht mit der Sicherheit, wie JIRKU es tut.

[4] In dem bekannten Bethel in Ephraim etwa Jakob selbst?

[5] Babyl. baitili (in einem Vertrage), βαιτυλος in der phönizischen Kosmogonie. Die göttliche Bedeutung des Wortes ist außer Frage gestellt, weil es theophore Namen bildet Pap. 34 5 ביתאלנתן (besonders interessant, weil der Vater dieses Mannes יהונתן heißt), weiter Bethelaqab, Bethelšezib, Beteltqm, auch Betel-šar-usur (Sach 7 2).

[6] Vergl. ANNELER a. a. O. 84 f. „auf einem Tonrelief erscheint eine nackte Frau und neben ihr ein kleines Mädchen mit hohem ganz unägyptischen Kopfputz". Haben wir darin mit RUBENSOHN „ein orientalisches Göttinnenpaar" zu sehen? Weiter fand sich eine rohe Holzfigur, die eine „hockende Männerfigur mit spitzer, hoher Kopfbedeckung, Spitzbart und langem Phallos darstellt. Auch diese Figur hat völlig unägyptischen Charakter und erinnert z. B. im Typus an Stücke, die in Palästina (!) zu Tage gekommen sind."

wahrscheinlich. Daß sie zur Zeit unserer Papyri noch selbständig waren, ebenso unwahrscheinlich. Es dürfte daher kaum richtig sein, mit JIRKU [1] anzunehmen, „daß in manchen Schichten der jüdischen Bevölkerung von Elephantine der Glaube an andere Götter neben dem an Jahu vorhanden war.“ Eine solche Durchbrechung des Monotheismus, den das Haupt der Gemeinde anerkannt hätte, — das würde eine Urkunde wie die Tempelabgabenliste doch besagen! — können wir diesen Juden nicht gut zutrauen. Vielmehr waren sie auch hier in Jeb längst in dem einen Gott Jahwe aufgegangen, bestanden aber kultisch und nominell weiter.[2] Vergl. ED. MEYER[3]: „Wenn so mit Jahwe in dem Tempel von Elephantine zwei weibliche Gottheiten als seine Kultgenossen verbunden sind, so liegt seinen Verehrern dabei der Gedanke, daß dadurch seine dominierende Stellung beeinträchtigt werde oder sie seinen Geboten zuwiderhandelten, völlig fern. . . . Sie sind seine Diener und Werkzeuge, ihm untergeordnete Numina des Himmelsheeres . . . daher wohnen sie in seinem Tempel ebenso wie die Götter, deren Altäre Josia auf Grund des neuen Gesetzes aus dem Tempel von Jerusalem entfernte. Eben diesen vorgesetzlichen Kultus der jüdischen Volksreligion lernen wir hier in Elephantine kennen.“ Ähnlich äußert auch STAERK sich zu dieser Frage[4]: „. . . nach dem Gesamteindruck, den wir aus diesen Pap. von dem religiösen Leben der Juden in Jeb S^{e}wēn erhalten, können damit nicht gleichwertig nebeneinanderstehende, polytheistische Gottheiten gemeint sein, sondern ’smbetel und ‘ntbetel müssen als irgendwie sinnlich vorgestellte Teiloffenbarungen des Himmelsgottes Jahu verstanden werden, zu dem sich auch diese versprengten Glieder des nachexilischen Judentums bekannten, etwa Personifizierungen des Begriffs des Heiligen, der am Tempel und bestimmten Gegenständen und Räumen desselben haftete. . . . Wir haben allerdings in diesen volkstümlich — naiven Vorstellungen von Gott religionsgeschichtlich den Nachklang polydämonistischen Glaubens zu sehen. . . . In solchen und ähnlichen Differenzierungen der Gottheit . . . wirkt sich nur das im Orient besonders starke, naive Bedürfnis nach sinnlich erfahrbarer Realität und Garantie des Göttlichen aus, das ja für die Frömmigkeit der Massen zu allen Zeiten bestimmend gewesen ist . . .“

Gleichviel wie man über diese Gottheiten denkt — was bedeuten

1 a. a. O. 15.
2 Vergl. etwa den Kult des heiligen Herzens u. dergl. in der katholischen Kirche.
3 Der Papyrusfund von Elephantine 59 f. ähnl. SAB 1911, 1047.
4 a. a. O. 12 f.

sie neben dem ausgedehnten Synkretismus, über den das AT so oft klagt?[1] Und wir wissen, daß die Mehrzahl der Juden, die sich im Delta des Nils ansiedelten, dem reinen Jahwekult bald verloren ging. Anders in Elephantine: Als der Tempel zerstört war, riefen sie zu יהו allein. Sie selbst waren sich sicher nicht bewußt, das erste Gebot Moses übertreten zu haben.

Opfer und Feste.

Wir kommen hier zu einer lebhaft umstrittenen Frage; mit der gleichen apodiktischen Gewißheit hat man die widersprechendsten Behauptungen ausgesprochen, ein Beweis, wie unsicher unsere Kenntnisse sind, und eine Mahnung, vorsichtig zu sein.

In der größten Harmlosigkeit redet Jedonja von den Opfern, die man seit der Tempelzerstörung nicht mehr in der gewohnten Weise habe darbringen können. Er nennt[2] מִנְחָה, לְבוֹ[נָ]ה und עֲלָוָה.[3] Die beiden ersteren werden auch in der Antwort des Bagoas[4] genannt: וּמִנְחָתָא וּלְבוֹנְתָא יְקָרְבוּן עַל מַדְבְּחָא זַךְ לָקֳבֵל זִי קַדְמִין הֲוָה מִתְעֲבֵד. Das ist der Tatbestand; denn die von ANNELER nach Pap. I 22 28 erwähnten Brandopfer stehen in einem Satz hypothetischen Sinns, aus dem man — beachte die Hyperbel: Brandopfer im Werte von 1000 Talenten Silber! — für den Kultus in E. keine Folgerungen ziehen darf.

Sicher ist noch, daß hier von Schuld und Sühneopfer keine Rede ist.[5] Aber sehr fraglich, ob diese Opfer in den obigen Angaben enthalten sind, wie STAERK und PETERS es annehmen.[6] STAERK meint, wir hätten in E. „ein getreues Spiegelbild der uralten, vorexilischen Opferpraxis von Jerusalem, wie sie uns in der Thora kodifiziert vorliegt“ vor uns. Dagegen wendet ANNELER[7] mit Recht ein, „daß das eigentliche Weihrauchopfer erst in später Zeit, wahrscheinlich unter Manasse, aufkam,“ fügt dann aber hinzu, daß „alle Wahrscheinlichkeit vorliege, daß die Juden [sc. von Eleph.] im Opferkult . . . sich nicht von der heimischen Tradition entfernten.“ Indessen scheint es, daß man grade in Jerusalem mit den Opfern in E. recht unzufrieden gewesen ist. Forderte doch das Dtn, daß die Opfer nur in Jerusalem dargebracht werden sollten.[8] In

---

1 Vergl. z. B. II Reg 23 Hes 8.

2 Pap. I$_{21}$ $_{22}$ und $_{25}$.

3 עלוה entspricht offenbar dem hebr. עלה. Trotzdem in den Pap. der aram. Ausdruck steht, faßt DAICHES die Worte als at. Zitat und folgert daraus die Bekanntschaft mit dem Pentateuch (Z. f. Ass. 1908 XXII).

4 SACHAU Pap. 3$_{9-11}$ STAERK, Alte u. neue aram. Pap. S. 30.

5 BUHL, Remarques sur les Pap. Juifs d'Éléph. 49.

6 Vergl. ANNELER 81.

7 S. 82.

8 bes. Dtn 12$_{11}$ u. a.

Juda wird man diese Vorschrift auch gehalten haben. In Elephantine faktisch jedenfalls nicht.

Wir können also verstehen, daß und warum die gesetzesstrenge Hierarchie in Jerusalem gegen den Wiederaufbau des Tempels und die Fortsetzung der Opfer war und daß sie deswegen der Gemeinde überhaupt nicht antwortete. Wir hörten, daß diese dann in ihrem Brief an Bagoas um Fortsetzung aller drei Opferarten bittet, daß in Bagoas lakonischer Antwort aber nur von Speise- und Weihrauchopfer die Rede ist. Hat er nur vergessen, auch von Brand- und Schlachtopfer zu schreiben? Hätte er es nicht ausdrücklich bemerken müssen, wenn er diese nicht genehmigt? Oder können und müssen wir aus dieser knappen Notiz ein solches Verbot herauslesen? Und wenn er ein solches Verbot erließ — warum? Auf Betreiben der jerusalemischen Priesterschaft? Aber er bewilligt die andern Opfer, den Tempelbau. Also ein Kompromiß? Wir sehen: eine Fülle von Fragen! Es ist stets mißlich, e silentio zu argumentieren, besonders hier bei einer so wichtigen Sache. Vielleicht kann aber ein andres Papyrusfragment noch etwas Licht auf diese Frage werfen. Das leider sehr zerstörte Fragment, wohl das Fragment einer Bittschrift[1], lautet etwa:

1. Deine Knechte, Idnja bar G^{e}m[arja] mit Namen: |
2. Ma'uzi bar Natan mit Namen: |
3. Š^{e}maja bar Haggai mit Namen: |
4. Hoše' bar Jatom mit Namen: |
5. Hoše' bar Natun mit Namen: zusammen 5 Männer
6. von S^{e}wēn, die in der Festung Jeb Be[sitz haben],
7. sprechen also: Wenn unser Herr [. . . . . befiehlt (?)]
8. und der Tempel des Gottes יהו, der [. . . . . . .
9. in der Festung Jeb, wie [er] vor[dem war, gebaut sein wird[2]],
10. aber[3] qn[4], Rinder, Ziegen, מקלו [nich]t dort dargebracht werden,
11. sondern Weihrauchopfer und Speiseopfer [. . . . .
12. und unser Herr אודים[5] macht (?) [. . . .
13. hat man gegeben an das Haus unsers Herrn [. . . .
14. Gerste 1000 (?) Arteben [. . .

---

[1] Pap. Sachau 6, Nr. 13472. Staerk I 12 S. 32.

[2] Staerk: wie er vor[dem gebaut war?]

[3] Staerk: und. [4] Sachau übersetzt: Taubenpaar, Turteltauben, Lidzbarski: Schafe; ähnlich liest Halévy qān = 'ān = hebr. צאן.

[5] Staerk: 'wdjs ist wohl ein persisches Appellativum, nicht Eigenname. Ed. Meyer setzt es gleich pers. avadaesa = Information.

Was die erhaltenen Worte besagen, ist mit Sicherheit nicht mehr zu sagen, da die Zeilenenden stark zerstört sind. Vor allem handelt es sich um die Bedeutung der Zeilen 10 und 11. Durften die in Z. 10 genannten Tiere nicht geopfert werden? Scheinen sie doch in Gegensatz zu Weihrauch- und Speiseopfer zu stehen. Was ist mqlw? Sehr viel hat EPSTEINs Hypothese[1] für sich, daß מקלו dem assyrischen maklu = Verbrennung, neuhebr. מקלה (urspr. dem sonst üblichen עלוה) gleichzusetzen ist. Wir würden die Stelle dann etwa so zu übersetzen haben: Aber Kleinvieh, Rinder, Ziegen, (also) Brandopfer dürfen dort [nich]t dargebracht werden, sondern (nur) Weihrauchopfer und Speiseopfer . . .

Vorausgesetzt, daß diese Übersetzung ungefähr das Richtige trifft, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß die persische Regierung wirklich die Brandopfer versagt hatte. — Aber warum? Nur auf Betreiben der jüdischen Orthodoxie hin? Wir wissen, daß die Perser dieser viel Entgegenkommen gezeigt haben. Oder hatten die Priester des Chnub sich hinter Bagoas gesteckt, um den ihnen anstößigen, — denn dem Chnub war der Widder heilig, — Opferkult zu beseitigen? Oder kamen dem Perser, dem Feueranbeter, religiöse Bedenken gegen die Brandopfer? Wurde doch das Feuer, das reinste Element, durch die Verbrennung von Tierleichen befleckt. Man vergleiche die schwere Steuer, die Bagoas nach Josephus' Bericht für jedes im Tempel von Jerusalem geopferte Schaf verlangte.

Indessen — wir befinden uns mit all solchen Fragen auf unsicherem Boden. Tatsache ist nur, daß man in E. bis zur Tempelzerstörung verschiedene wichtige Arten von Opfer darbrachte, trotzdem das Dtn dies verbot. Es scheint — mehr nicht — daß ihnen die Fortsetzung der Brandopfer nicht erlaubt wurde, wodurch die Vorsteher der Gemeinde von Jeb sich zu einer neuen Bittschrift veranlaßt sahen. Ob diese Annahme richtig ist und was weiter aus dieser Frage wurde, wissen wir nicht.

Noch eine weitere schwierige Frage muß hier erörtert werden: die nach dem Passa- und dem Mazzenfest.

Gehen wir wieder von den sichern Tatsachen aus. Da haben wir zunächst einen stark zerstörten Papyrus aus dem Jahre 419, der ein Schreiben an die jüdische Gemeinde in Jeb enthielt. Der Text lautet etwa[2]:

---

[1] ZAW 1912, 128.

[2] SACHAU, Pap. 6 (Nr. 13464), STAERK I 4 (S. 16), JIRKU a. a. O. 13, ED. MEYER, D. Papyrusfund v. E. 91 f.

1. [An meine Brüder]?
2. Idnja und seine Genossen, das (ganze) jüdische Heer, euer Bruder Ḥananja. Es grüße meine Brüder אלהיא [vielmals]
3. Und jetzt: in diesem Jahre, dem 5. Jahre des Königs Darius ist vom Könige Botschaft gesandt worden
4. an Aršam [. . \ . . . . .] jetzt also: ihr
5. sollt so zählen: vie[rzehn Tage des Nisan sollt ihr abrechnen . . .] . . . ma[chet] und vom 15. Tage bis zum 21. des Nisa[n sollt . . .]
6. [ihr Mazzen essen 7 Tage (?)] seid ruhend[1] und nehmt
7. euch in acht; Arbeit [sollt ihr nicht verrichten . . . . . . Bier[2]] trinket nicht und alles, worin Sauerteig ist,
8. s[ollt ihr nicht essen] . . . [vom 15. Nisan von] Sonnenuntergang bis zum 21. Tage des Nisa[n . . .
9. [. . und nichts Gesäuertes brin]get in eure Kammern[3] und macht eine Scheidewand zwischen den Tagen . . .
10. . . . .
11. [An] meine Brüder Idnja und seine Genossen das (ganze) jüdische Heer, euer Bruder Ḥananja.

Also ein königliches Schreiben, das Ḥananja, der am Hofe des Großkönigs eine große Rolle gespielt zu haben scheint[4], gesandt bezw. überbracht zu haben scheint. STAERK[5] faßt das Schreiben als einen „Passahbrief", als ein „jüdisches Vorspiel der altchristlichen Osterbriefe." Richtiger dürfte es sein, hier nicht an eine Passa- sondern eine Mazzotverordnung[6] zu denken. Einmal spricht die Zeitangabe vom 15.—21. Nisan nur für das Fest der ungesäuerten Brote. Vergl. die Verordnung des Priesterkodex Lev 23 6. Bekanntlich sind beide Feste in der heutigen Form des AT miteinander verbunden. Ursprünglich dürften sie aber für sich bestanden haben. Die älteste der Quellen, das Bundesbuch, kennt nur das Mazzotfest (Ex 23 15); J E dgg. behandeln beide getrennt, das Passa Ex 12 21—27, das Mazzotfest Ex 13 3—16. Erst P (Ex 12 1—20 43—50) verband beide miteinander. Und unter P's Einfluß fügte ein Redaktor das Mazzotfest auch in Dtn 16 ein. Diese

[1] JIRKU, ANNELER: seid rein.

[2] Cf. Mischnah Pes. 3: Bier ist wegzuräumen, wohl aber sollen sie 4 Maß Wein trinken. So faßt es auch ED. MEYER (94) nach BARTH und STAERK; dagegen übersetzt ANNELER nach ISRAEL LÉVI (Revue des Etudes Juives 1912, 169): nichts Gegorenes trinket.

[3] JIRKU: Und tretet ein in euere Gemächer und versiegelt zwischen den Tagen; ähnl. ANNELER.

[4] Vergl. STAERK a. a. O. 17 und J. BARTH, OLZ 1912, 10.

[5] Ebd.

[6] So auch ED. MEYER 91 ff., JIRKU 13, STEUERNAGEL ZAW 1911, 310, ANNELER 93.

Stelle redete ursprünglich nur vom Passafest. Denn Dtn 16 3 4 8 sind Zusatz.[1] Josia hat auch nur das Passa gefeiert II Reg 23 21—23. Ja man hat vermutet, daß das Mazzotfest auch in P ursprünglich noch gefehlt hat, d. h. daß auch Ex 12 15 f. sekundär sind. Dann wäre dies Fest durch die esranische Kanonisierung von P i. J. 445 zur Geltung gekommen. Wir könnten dann etwa vermuten, daß die leitenden Kreise Jerusalems den Wunsch hatten, diese Ordnung für alle Juden gültig zu machen. Unser Papyrusfragment wäre dann ein Beweis dafür, einmal daß man in Jerusalem recht gut von der Gemeinde in Jeb wußte und Wert auf die Beziehungen zu ihr legte; zweitens, daß es einflußreichen Juden am Hofe des Großkönigs gelungen war, eine solche Verordnung, zu der man in Jerusalem nicht die Macht hatte, zu erwirken. Es ist mit ED. MEYER[2] anzunehmen, daß ein ähnlicher Erlaß an alle Juden des Reichs ergangen ist.

Aus diesem Papyrus, der, wie wir sehen, wahrscheinlich nur vom Mazzotfest redet, hat man nun weiter etwas Negatives entnommen: er redet nicht vom Passa. „Das Mazzotfest muß demnach als religiöse Einrichtung für sich bestanden haben.“[3] Und ED. MEYER führt dazu — im Anschluß an STEUERNAGEL[4] — etwa Folgendes aus[5]: Das Mazzotfest war ein in allen Ortschaften gefeiertes Volksfest. Jetzt wurde es kalendarisch festgelegt, trotzdem es ursprünglich als Fest am Beginn der Ernte zeitlich schwankte. Das Dtn konzentrierte das Passafest nach Jerusalem; die uns vorliegende Redaktion tat das gleiche mit dem Mazzotfest. Aber die Durchführung dieser Reform war kaum in dem kleinen Juda, geschweige denn in der Diaspora möglich. Diese Schwierigkeit erkannte P an und fand folgenden Ausweg: Beide Feste werden an und für sich gänzlich vereinigt und kalendarisch festgelegt; um aber auch der Land- und Diasporabevölkerung die Möglichkeit zu geben, zu feiern, wird erlaubt, das Mazzotfest überall, aber gemäß Dtn 16 das Passafest nur in Jerusalem zu feiern. „Damit fällt das Passafest für

[1] Die Verse stören den Zusammenhang der Passaverordnung. V. 6 redet von einer Nachtfeier; 3 u. 8 von einem 6 bezw. 7 tägigen Fest. V. 7 b (des Morgens danach sollst du dich wenden und heimgehen in deine Hütten) widerspricht v. 8, wonach man 6 (7) Tage feiern soll. In 16 16 steht das Fest der ungesäuerten Brote mit Unrecht, vergl. 16 11 14. Die Bestimmung, daß nur die Männer die Feste feiern sollen, entspricht nicht der sonstigen Hochschätzung der Frau in Dtn. Vielmehr liegt auch hier der Einfluß von P vor, der die Frau geringschätzt. Diese Gründe werden von sprachlichen unterstützt. עֲצֶרֶת und לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה sind für P charakteristisch (Ex 12 16 Lev 23 16).

[2] a. a. O. 96. [3] JIRKU a. a. O. 13. [4] ZAW 1911, 310.

[5] a. a. O. 95.

die Diaspora tatsächlich weg — wie denn auch das Passalamm, seit der Zerstörung des Tempels durch Titus von den Juden nicht mehr gegessen wird —, und nur das Mazzenfest bleibt übrig. Auf diesem Standpunkt steht, wie STEUERNAGEL erkannt hat, auch der Erlaß des Darius." Damit wäre also bewiesen, daß wenigstens in diesem Punkte die zentralisierenden Bestrebungen des Dtn auch in Elephantine durchgeführt worden sind.

Wenn sie durchgeführt worden sind! Wir wissen nämlich jetzt mit ziemlicher Sicherheit, was man bis dahin nicht wußte, daß man in Elephantine auch das Passafest gefeiert hat und zwar wahrscheinlich regelmäßig.

Es war nämlich bisher wohl ein Ostrakon[1] bekannt, das die Worte בפסחא וקדם „zum Passah und vor" enthielt. Aber die Bedeutung der Worte war nicht zu erkennen, bis DAICHES ein weiteres Ostrakon, anscheinend einen Brief aus E. veröffentlichte[2], aus dem ich hier die ersten Zeilen, auf die es für uns ankommt, wiedergebe.

1. הן גרסו לחם הן
2. לשן לחם קוו עד
3. תאתה אמהם שלח
4. לי אמת תעבדן פסח
5. א הגי שלח שלם ינקא

DAICHES übersetzt die Stelle: „1. Whether they have grounded (gemahlen[3]) bread or 2. they have kneaded bread cut off until 3. their mother shall come. Send 4. to me a maid who shall prepare the Passover. 5. Haggai has sent the health (greeting) of the child."[4] DAICHES bemerkt dazu, daß es möglich sei, das „Brot" (לחם Zeile 1 und 2) auf das Mazzotfest zu beziehen. Die Hauptsache ist aber die Zeile 4: „Schicke mir ein Mädchen, das das Passa bereite." So kann man nur schreiben, wenn das Passa etwas ganz Bekanntes ist. Es handelt sich also nicht um eine erstmalige Feier dieses Festes; vielmehr erkennen wir, daß man in E. trotz des Dtn ruhig das Passa feierte, vielleicht in Verbindung mit dem Mazzotfest. Klar lassen sich die Bräuche der Gemeinde einstweilen noch nicht erkennen. Sollte etwa das Schreiben des Darius die Feier des Passafestes untersagen? Aber davon ist nichts gesagt. Wir

[1] SACHAU 68 2 innen, Zeile 5.

[2] Proceedings Society of Bibl. Archaeology 1912, 17 ff.; einige Verbesserungen ebd. S. 212 von SAYCE.

[3] SAYCE: pounded (zerstoßen).

[4] SAYCE: To the childern.

sehen nur, daß die Kultuszentralisation des Dtn für die Gemeinde von Jeb nicht galt. Aber um sichere Folgerungen zu ziehen, sind unsre Kenntnisse noch viel zu lückenhaft und unsicher.

Die Entstehung der Gemeinde und die Zeit des Tempelsbaus.

Wir müssen die beiden Fragen streng unterscheiden: Wann entstand die Gemeinde? Wann wurde der Tempel gebaut? Beide hangen eng zusammen mit der den Alttestamentler besonders interessierenden Frage, ob man in Elephantine das Dtn kannte und wie man darüber dachte.

Jeb Sᵉwen ist das „Tor des Südens" für Ägypten und als solches gewann es schon im frühen Altertum große Bedeutung. Hier residierten im dritten vorchristlichen Jahrtausend die königlichen Beamten, von hier aus unternahmen sie, wie uns die Inschriften der Felsengräber berichten, Kriegs- und Handelsfahrten südwärts. Als im zweiten Jahrtausend die Grenzen des Landes weiter nach Süden vorgeschoben waren, verlor der Ort natürlich seine Bedeutung als Grenzfestung. Dann verfiel das ganze Land.

Unter Psammetich I. (ca. 664—609), dem Begründer der 26. ägyptischen Königsdynastie, gewann Elephantine seine alte Bedeutung als „Tor des Südens" wieder. Und so blieb es unter seinen Nachfolgern und den Persern. Wegen der militärischen Bedeutung des Ortes lag dort eine recht bedeutende Garnison, die aber zur Hauptsache aus ausländischen Söldnern bestand; denn die Ägypter selbst waren von jeher wenig kriegerisch. So erzählt Herodot[1] von Libyern, Negern, Joniern, Kariern, Phöniziern, überhaupt Semiten, die in ägyptischem Kriegsdienst standen. Besonders standen viele Juden in Psammetichs I. Heer, als dieser Asdod belagerte. Auf diese oder eine andere Kriegstat eines Psammetich bezieht sich vermutlich auch die früher meist für unecht gehaltene Bemerkung in § 13 des Aristeasbriefes: ἤδη μὲν καὶ πρότερον (vor Πτολεμαῖος ὁ Λάγου) ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμάχων ἐξαπεσταλμένων πρὸς μάχεσθαι σὺν Ψαμμετιχῷ, ἀλλ' οὐ τοσοῦτοι τῷ πλήθει παρεγενήθησαν, ὅσους Πτολεμαῖος ὁ τοῦ Λάγου μετήγαγε. Den Verfasser dieser aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Tendenzschrift über die Entstehung der Septuaginta haben wir wohl am Hofe der Ptolemäer zu suchen. Und da er über Land, Leute und Geschichte Ägyptens recht

[1] II 163 III 11 vergl. auch II 152 154.

gut orientiert ist, liegt kaum Grund vor, — am wenigsten jetzt, nach der Entdeckung der Papyri von E. — diese Stelle als unzuverlässig zu bezeichnen. Da sie nicht erkennen läßt, welcher Psammetich gemeint ist, hat man natürlich viel darüber gestritten. Sicher ist, daß Psammetich II. (594—588 im Jahre 589) mit seinem Söldnerheer gegen Äthiopien gezogen ist[1], während wir von einem Zuge Psammetich I. dorthin nichts wissen.[2] Aber wir wissen, daß eben dieser Psammetich die Militärkolonie zu E. anlegte. In welchem Jahre er das tat, wissen wir leider nicht. Immerhin ist aber seine Regierungszeit ein festes Datum für die Entstehung jener Militärkolonie; und zu ihr gehörten dann wahrscheinlich auch Juden. Natürlich ist es nicht möglich, aus der Aristeasstelle zu folgern, jener Verf. habe von weitern Entsendungen jüdischer Söldner nicht gewußt, folglich sei der „חילא יהודיא (Pap. 6 2) diejenige Truppe, die mit Psammetich gegen die Äthiopen gekämpft habe."[3] Im Gegenteil. Es sind fortwährend kleinere und größere Scharen von Juden in ausländische Söldnerdienste getreten. So hatte Apries (589—569) mit Sicherheit auch Syrer in seinem Heer. Die Inschrift Nesichors bestätigt uns das gerade für Elephantine. Aber wir haben allen Grund, die Verwendung von Juden in ägyptischen Diensten noch wesentlich früher anzusetzen. Darauf deutet einmal eine sonst kaum verständliche Stelle im deuteronomischen Königsgesetz: Dtn 17 16 „allein daß der König sich nicht viele Rosse halte und das Volk nach Ägypten zurückkehre um der Menge der Rosse willen." Der Vers scheint sich auf Manasse zu beziehen.[4] Dazu entsinnen wir uns, daß Josias Reform die Rosse beseitigte, welche seine Vorgänger am Tempel Jahwes zu Ehren der Sonne aufgestellt hatten.[5] (Ich setze dabei freilich voraus, daß es sich um lebende Rosse handelt, wie dies bei den Pferden der Fall ist, die Salomo aus Ägypten bezog (I Reg 5 6 10 26 28 f.)). Jedenfalls wäre es möglich, daß bereits um die Mitte des VII. Jahrhunderts (wo das Dtn entstanden sein dürfte) Juden als Söldner nach Ägypten, also zu Psammetich I. gekommen sind. Ob etwas ähnliches bereits 722 nach der Zerstörung des Nordreichs geschehen ist, wissen wir nicht. Besser sind wir über die spätere Zeit orientiert, in der mehrfach Juden nach Ägypten zogen. So werden

[1] Herodot II 161; dieser Bericht wird durch die kürzlich gefundene Inschrift des Königs aus Karnak (vergl. Egyptological Researches I [1906]), sowie die Inschriften seiner Söldner an den Kolossen des Felstempels von Abu Simbel bestätigt.

[2] EDUARD MEYER, Der Papyrusfund von Eleph. 9 Anm. 1.

[3] SACHAU I 37.

[4] Nicht oder wenigstens nicht ausschließlich auf Salomo, wie MARTI tut (KAUTZSCH, Heilige Schrift des AT. 3I 270 Anm. s).

[5] II Reg 23 11.

manche dem jungen König Jehoachas, den Necho nach Ägypten führte[1], dorthin gefolgt sein. 586 führte Nebukadnezar den wichtigsten Teil des Volkes ins Exil. Der Rest, besonders das Militär, machte bald darauf ein Komplott; Gedalja wurde ermordet und aus Furcht vor Strafe zog man nach Ägypten[2], begleitet vom Propheten Jeremias, obschon dieser abgeraten hatte.[3] Diese Schar siedelte sich hauptsächlich in Tachpanches an; dort, wie überhaupt im Delta (Migdol, Memphis), wohnte damals bereits eine ganze Menge Juden, die also schon vorher, scil. im siebenten Jahrhundert, ihre palästinensische Heimat verlassen hatten. Bestanden doch seit alters enge Beziehungen zwischen beiden Ländern. (Vergl. die Josephsgeschichten, die Proteste der Propheten gegen den „diplomatischen[4] Verkehr, die Erzählungen über Jerobeam und den Propheten Uria, daß in Palästina Ägypten als der gegebene Zufluchtsort für politisch Verdächtigte und Verfolgte galt."

Wir haben also Beweise genug, daß es Juden in Ägypten in großer Zahl bereits gab. Sie lassen sich auch in Elephantine recht früh nachweisen.

Es ist allmählich zum festen Dogma geworden, die jüdische Gemeinde zu Elephantine sei ursprünglich eine Militärkolonie gewesen. Die Bezeichnung der Gemeinde חילא יהודה sowie ihre Einteilung in דגל macht das allerdings wahrscheinlich. Indessen zwingt uns mancherlei, wie wir gleich sehen werden, entweder die Entstehung dieser Militärkolonie sehr früh anzusetzen oder anzunehmen, daß sich vor ihr bereits andere Juden in Elephantine in bürgerlichen Berufen fanden.

Denn: die Papyri selbst geben uns als festen terminus ante quem des Tempelbaus das Jahr 525. „Schon in den Tagen der Könige[5] von Ägypten haben unsere Vorfahren (אבהין) jenen Tempel in der Festung Jeb gebaut und als Knbwzj (Kambyses, pers. Kammbujiya) nach Ägypten kam, fand er diesen Tempel gebaut vor. Die Tempel der Götter Ägyptens zerstörte man alle, aber niemand beschädigte diesen Tempel" (Pap. 1 13 14). Natürlich hat der Bau selbst geraume Zeit vorher stattgefunden, sagen wir (wenigstens) 25—30 Jahre. ANNELER nimmt die Zeit kurz nach 568 an, „das ganze Verhalten des Amasis, die Geschenke und Steuern an nichtägyptische Tempel, die Privilegierung der Griechen, legen die Annahme nahe, daß er die Erlaubnis dazu gab, daß während seiner Herrschaft der Tempel erbaut wurde."[6] Das ist eine Möglich-

---

1 II Reg 23 $_{34}$ vergl. ANNELER a. a. O. 107 f.

2 II Reg 25 $_{26}$.

3 Vergl. Jer 41—43 bes. 42 $_{9}$ ff.

4 ANNELER 106.

5 Pap. 1 liest: des Königs.

6 a. a. O. 122.

keit. Ich bemerke hier nur, daß diese Annahme ANNELERs ihre andere, nämlich die Entstehung der Gemeinde, (d. h. nach ANNELER die Entstehung der Militärkolonie) um 586[1] unmöglich macht. Nach 15—20 Jahren oder weniger (s. Anm.) sollten arme Söldner imstande sein, sich einen prächtigen Tempel zu bauen? Nein, wir müssen einen wesentlich größeren Abstand zwischen Tempelbau und Gemeindegründung ansetzen. Denn, wenn nicht, was ich für möglich halte, in E. bereits Juden vorhanden waren, als die jüdische Garnison entstand, so dauerte es wenigstens ein bis zwei Generationen, — eher mehr! — bis sich um die Garnison eine finanziell kräftige Gemeinde bildete. Söldner allein konnten den Tempel kaum bauen. Dazu kommt ein weiteres: Die Juden, die im Anfang des sechsten Jahrhunderts (also etwa 596 und 586) nach Ägypten kamen, blieben, soviel wir wissen, hauptsächlich im Delta. Und sie hatten kaum ein besonders lebhaftes religiöses Interesse, verfielen daher auch nach kurzer Zeit dem Synkretismus. Trotz Jeremias! Niemand kam auf die Idee, sich dort einen Tempel zu bauen. Und wenn von diesen Juden eine Anzahl als Söldner nach Jeb kam, so fehlten ihnen die religiösen Voraussetzungen, die wir bei den Gründern der Gemeinde und den Erbauern eines Tempels annehmen müssen. Dazu kommen innere Argumente: Wir sahen oben, daß sich in E. mancherlei Vordeuteronomisches erhalten hatte (Massebe im Tempel, Reste andrer Gottheiten, Brandopfer usw. hier abgesehen von der Tatsache des Tempels selbst).

Nach diesen Vorbemerkungen wage ich folgendes zu sagen: Irgendwelche ganz sichere Angaben über die Zeit der Gemeindeentstehung bezw. des Tempelbaus gibt es nicht. Die Anfänge liegen im Dunkeln. Daher hat es von vornherein keinen Zweck, die vorhandenen Andeutungen zugunsten der einen oder anderen Hypothese zu vergewaltigen. Wie gesagt, glaube ich, daß ANNELERs Datierungsversuch, abgesehen von einer ganzen Reihe anderer hier nicht erwähnter Schwächen der Beweisführung, große Schwierigkeiten macht. Ebensowenig ist es angezeigt mit ED. MEYER u. a. ohne weiteres die vordeuteronomische Entstehung als ausgemacht zu betrachten. Über Möglichkeiten, vielleicht einigermaßen wahrscheinliche Möglichkeiten kommen wir einstweilen nicht hinaus.

Für die Zeit des Tempelbaus sind folgende Möglichkeiten in Betracht zu ziehen:

---

1 A. a. O. 116. „Nach 586", und später: „So wäre die Kolonie zwischen 585 und 570 (!) entstanden."

1. Man baute einen Tempel, weil man das Deuteronomium, das den gesamten Kultus nach Jerusalem zentralisierte, noch nicht kannte.

1 a. weil das Dtn noch nicht existierte (also vor 622)

1 b. weil das Dtn, nachdem es gefunden war, noch nicht zu ihnen gedrungen war.

Oder man baute den Tempel

2. trotz des Dtn.

Dabei bleiben folgende Möglichkeiten offen:

2 a. zwischen 622 und 586,

α. weil man in E. und in Jerusalem (Judäa) das Gesetz nur auf Judäa bezog, nicht auf die Diaspora.

β. weil die Juden zu Jerusalem nicht die Macht hatten, den Bau des Tempels zu Elephantine zu verhindern.

2 b. nach 586.

Ich bemerke noch einmal, es ist wichtiger, daß die Möglichkeiten erwogen und mit einem non liquet beantwortet werden, als daß man sich, wie es zumeist geschehen ist, auf eine Hypothese versteift.

1 a) Wenn der Tempel vor 622 gebaut wäre, so erklärte das eine ganze Reihe sonst höchst auffälliger Erscheinungen. Denn der ganze Charakter der Gemeinde — und auch des Tempels — ist entschieden vordeuteronomisch (s. o.). Und es ist daher recht verführerisch, daraus zu schließen: Der Tempel muß gebaut sein, ehe die Auffindung des Dtn und die sich daran anschließende josianische Reform stattfand. Davor gab es eben kein Gesetz, das einen zweiten Tempel untersagt hätte. Vor allem aber deutet die Existenz von ענתביתאל und אשם ביתאל auf vordeuteronomische Zustände und Vorstellungen, deren Ursprung vielleicht im Zehnstämmereich zu suchen ist, wie wir sahen. Verbinden wir damit die Annahme, daß Psammetich I. bereits jüdische Söldner hatte, so kommen wir allerdings in die Mitte des siebenten Jahrhunderts. (Da wir in jedem Falle die Entstehung der Gemeinde etwa 25 Jahre vor dem Tempelbau ansetzen müssen, deutete auch das — immer unter der Voraussetzung, daß der Tempel vor 622 gebaut wurde — auf die gleiche Zeit.) Man[1] hat sogar versucht, noch viel weiter hinaufzugehen, nämlich bis auf die Zeit Jesajas. Allerdings enthält Jes 19 manche Stellen, die — sonst kaum verständlich, — durch Beziehung auf Elephantine sofort klar werden. Z. B. Jes 19 18 בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיוּ חָמֵשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מְדַבְּרוֹת שְׂפַת כְּנַעַן . . .

[1] z. B. Jirku, Die jüd. Gemeinde von Elephantine 25 ff. 1912 und ähnl. in OLZ 1912 247; Steuernagel, Th. St. Kr. 1909, 1 ff.

Eine dieser vielumstrittenen fünf Städte könnte unser Jeb sein. Wir brauchen das nicht zu untersuchen, da hier nur gemutmaßt werden kann. Indessen läßt sich auch so noch eine frappante Beziehung zu Jeb konjizieren: Nach Pap. 1 10 zerschlugen die Ägypter bei der Zerstörung des Tempels „fünf steinerne Tore, von behauenen Steinblöcken, die in jenem Tempel waren.“ Nun redet Jes 19 18 von חָמֵשׁ עָרִים. Lesen wir das שׁ zweimal, also חמשׁ שׁערים, so können wir statt fünf Städte „fünf Tore“ übersetzen. Sprachlich macht diese Lesart keine Schwierigkeit. Vergl. Jes 14 3: הֵילִילִי שַׁעַר זַעֲקִי־עִיר ..., wo שַׁעַר auch fem. generis ist.[1] Wenn der Text ursprünglich so lautete, wie ich annehme, so deutet das darauf hin, daß der Verfasser von Jes 19 18 an Elephantine gedacht hat. Ebenfalls können wir dann Jes 19 19[b]: וּמַצֵּבָה אֵצֶל־גְּבוּלָהּ לַיהוָה auf Elephantine beziehen.[2] Nur müssen wir uns klar machen, daß die Beziehung von Jes 19 zu unsern Papyri durchaus relativ ist. Die Ansetzung des Tempelbaus zur Zeit Jesajas (oder gar davor!) hat die Echtheit jener Jesajastelle zur Voraussetzung. Und die ist doch recht fraglich. Freilich: Wir brauchen die Verse jetzt nicht mehr auf den Oniastempel in Leontopolis 160 v. Chr., zu beziehen, wie Marti es in seinem Jesajaskommentar[3] noch tat, weil unsere Papyri damals noch unentdeckt in den Trümmern von Elephantine schlummerten. Aber deswegen geht es doch nicht an, jetzt die Stelle so unbedingt für echt zu halten, wie Jirku es tut: „Wir hätten damit (d. h. mit der Lesung: 5 Tore) aber den strikten Beweis, daß das 19. Kapitel des Jesajabuches von dem Propheten selbst stammt, der uns in demselben von der jüdischen Gemeinde berichtet ....“ usw.[4] Aber die ganze Stelle (Jes 19 16—25) gehört einmal durchaus zusammen.[5] Und dann bleiben die sprachlichen Bedenken[6] durchaus bestehen, gleichviel ob inzwischen die Papyri gefunden sind oder nicht. So ist ביום ההוא der übliche Anfang späterer Nachträge. (Vergl. Jes 10 27 11 10 11 12 1 19 23 25 9 26 1 27 2 u. a.). Weiter verweist das ἅπαξ λεγόμενον חגא zittern mit aramäischem (!) א statt ה ohne deutliche Etymologie auf eine späte Zeit. Auch das Fehlen des Gedankens an eine Rückkehr aller Juden nach Jerusalem, die sich sonst stets findet, ist zu beachten. Wir haben diesen Teil des Jesajabuches also nach wie vor in einer späten Zeit anzusetzen, wenn es auch nicht nötig ist, ganz bis auf die Makkabäerzeit herabzugehen. Ich erkenne

---

1 Jirku a. a. O. 29.
2 Vergl. den Reinigungseid in Pap. Sachau 13467.
3 157.
4 Jirku a. a. O.
5 Cornill, Anmerkung zu seiner Einleitung ins AT. zu § 124 11.
6 Vergl. Marti a. a. O. 156.

also eine relative Beziehung zwischen Jes 19 und unsern Urkunden durchaus an, leugne aber mit der Echtheit jenes Kapitels die Möglichkeit, danach den Tempelbau ins achte Jahrhundert zu datieren. Der Verfasser jener Verse hat aber jedenfalls von dem Tempel zu Elephantine gewußt, was uns bei den lebhaften Beziehungen zwischen Jerusalem und Jeb Sᵉwen nicht weiter wundern kann.

1 b) Aus eben diesem Grunde scheint es mir ganz undenkbar, daß man in Elephantine bis auf die Tage unserer Papyri niemals von Dtn und seiner Kultuszentralisation gehört hätte. Eine so wichtige Reform konnte nicht sehr lange unbekannt bleiben. Und wenn Assuan auch gegen 50 km von Memphis entfernt ist[1], so war man dort doch noch nicht ganz aus der Welt. So bleibt für die Möglichkeit, daß man in E. einen Tempel baute, weil das — bereits veröffentlichte — Dtn noch unbekannt war, höchstens ein Spielraum von ein paar Jahren. Ich führe diese recht unwahrscheinliche Möglichkeit nur der Vollständigkeit halber an.

2. Freilich fällt es einem zuerst recht schwer anzunehmen, daß man in Elephantine einen Tempel baute, trotzdem das Dtn forderte: Keine Höhen! Keine Brandopfer und Speiseopfer außer[2] בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה! Natürlich läßt sich hier nicht die ganze Frage nach dem Dtn und seinem Verhältnis zur josianischen Kultusreform erörtern. Als zugestanden setze ich voraus, daß ein Teil des heutigen Dtn das sogenannte „Urdeuteronomium" ums Jahr 622 (621) unter Josia im Tempel aufgefunden wurde und den Anlaß zu einer eingreifenden Umgestaltung des bestehenden Jahwekultus gab. Sicher ist ja, daß das Urdtn kürzer war als das uns vorliegende Dtn; wurde es doch an einem Tage zweimal (vielleicht sogar dreimal?)[3] vorgelesen. Allgemein anerkannt dürfte etwa sein, daß Dtn 1—4 23 27 31—34 nicht zum Urdtn gehört. Aus dem Rest, also etwa Cap. 5—26[4], hat man verschiedene Stücke verschiedener Verfasser herausschneiden wollen. Mit mehr oder weniger Geschick. Viel für sich hat die Teilung a) Cap. 5—11, b) Cap. 12—26. Das Gesetz Cap. 12—26 beginnt dann mit dem wichtigen Gesetz der Kultuszentralisierung, auch kommt die schon erwähnte Formel „an

---

[1] Anneler a. a. O. 114.

[2] Dtn $12_{5\ 11\ 14\ 18\ 21\ 26}$ 14_{23} ff. 15_{20} $16_{2\ 6}$ f. $_{11\ 15}$ f. $17_{8\ 10}$ 18_{6} 26_{2} 31_{11}. Vergl. außerdem: Dtn 12_{30} f. 13_{13} ff. $14_{1\ 3-21}$ 17_{2} ff. 18_{9-14} 27_{15} $(28_{36\ 64})$ 32_{16} ff.

[3] II Reg $22_{8\ 10}$ 23_{2}.

[4] In ihrer heutigen Form gehören auch Cap. 29—30 kaum ins Urdtn, da sie das Exil voraussetzen. 29_{26} f. $30_{1\ 3}$.

dem Orte, den Jahwe erwählen wird“, nur hier vor. Indessen können wir die am Dtn geübte Quellenscheidung hier einigermaßen beiseite lassen, da es für uns vor allem auf die Zentralisierung des Kultus nach Jerusalem[1] ankommt. Und daß eben dies Gebot einen, ja den Zentralpunkt des deuteronomischen Gesetzes wie der josianischen Reform bildet, läßt sich füglich nicht bestreiten.

Vergegenwärtigen wir uns noch kurz, was nach dieser Reformgesetzgebung nur in Jerusalem geschehen durfte. Brandopfer und andere Opfer durften nur hier dargebracht und gegessen werden[2], ebenso der Zehnte und die Erstgeburt[3], oder das entsprechende Geld. Noch wichtiger war die Bestimmung, daß die drei großen Feste (Passa 16 2 6 7, Siebenwochen 16 11 und Laubhütten) nur in Jerusalem gefeiert werden durften. (Mit Unrecht steht 16 16 statt Passa das Fest der ungesäuerten Brote.)[4] Schließlich wäre noch Dtn 17 8 10 zu erwähnen, wonach schwierige Rechtsfälle in Jerusalem zu entseheiden sind und Dtn 18 6 f.: jeder Levit kann nach Jerusalem kommen und dort Jahwedienst tun.

So forderte das Gesetz. So handelte der König. So verlangten es die Priester. Trotzdem baute man in Elephantine einen Tempel? Man ist versucht, lieber alle historischen Schwierigkeiten, die gegen eine Datierung des Tempelbaus vor 622 sprechen, in den Kauf zu nehmen, als eine solche Mißachtung von Jahwes Gesetz für möglich zu halten. Gemach! Ich glaube, wir können uns auch diese Möglichkeit historisch und psychologisch begreiflich machen.

Fassen wir zuerst die Zeit nach 622 ins Auge, bis 586 etwa oder noch etwas weiter. Da sehen wir, daß die Reform nicht einmal in Juda durchgedrungen war. Überall, selbst in Jerusalem tauchten die במות wieder auf, כִּי מִסְפַּר עָרֶיךָ הָיוּ אֱלֹהֶיךָ יְהוּדָה וּמִסְפַּר חֻצוֹת יְרוּשָׁלַיִם שַׂמְתֶּם מִזְבְּחוֹת לַבֹּשֶׁת מִזְבְּחוֹת לְקַטֵּר לַבָּעַל׃ klagt Jeremia.[5] Die heiligsten religiösen (!) Gefühle und Erinnerungen des Volkes hingen nun einmal an den Höhen, auf denen man solange Jahwe mit Brandopfern verehrt hatte. So kann man ohne große Übertreibung behaupten, daß die Forderung der Kultuseinheit — wenigstens einstweilen — nicht verwirklicht worden wäre, wenn das Volk nicht hätte ins Exil wandern müssen, wo es zwei Menschenalter Zeit hatte, die במות zu vergessen. Erst an den Ufern des Euphrat gingen dem Volke die religiösen und kultischen Ideen des

---

1 Daß Jerusalem „der Ort, den Jahwe sich erwählen wird“, ist, war für Josia und seine Zeit selbstverständlich, ohne daß das irgend wo ausgesprochen wurde.

2 Dtn 12 6 11 13 ff. 27. 3 12 17 14 22 ff. 15 20. 4 S. o. S. 94.

5 11 13, vergl. 2 28.

Dtn in Fleisch und Blut über, nicht zum wenigsten infolge der Reden der großen Propheten des Exils. Als das Volk zurückkehrte, galt das Gesetz der Kultuseinheit nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Wenigstens haben die Juden, die sich im Zeitalter des Hellenismus über den orbis terrarum „zerstreuten" zwar überall Synagogen, aber nirgends Brandopferaltäre oder gar Tempel[1] gebaut; — fügen wir vorsichtig hinzu: nach unserm bisherigen Wissen. Kann man doch nie wissen wann ein neuer Papyrus oder eine Inschrift uns zwingt, unsere Anschauungen und Behauptungen gründlich zu revidieren.

Also war das Dtn selbst im Königreich Juda noch einige Jahrzehnte nach 622 nur Theorie, wieviel weniger galt es in der Diaspora! Wenn wir nicht lieber annehmen wollen, daß der Verf. an diese überhaupt nicht gedacht hatte; oder, wenn er daran gedacht hätte, es garnicht für diese bestimmt hatte, sondern eben nur für das Königreich Juda. Wenigstens gelten einige andere der von diesem idealistischen Verfasser aufgestellten Forderungen[2] zweifellos nur für die Juden in der Heimat. So bedeutend wie in der hellenistischen Zeit war die Zahl der Diasporajuden um 650 —, wo das Dtn entstanden sein mag —, noch nicht. Überspringen wir reichlich 200 Jahre, seit der Reform Josias: da schreibt 410 Jedonja im Namen der Gemeinde zu Elephantine[3] „an Jehochanan, den Hohenpriester und seine Genossen, die Priester in Jerusalem, und an אוסתן[4], den Bruder des ענני und an die Vornehmen der Juden", damit diese ihnen helfen, ihren zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Man muß sich das einmal klar machen: Die Leute von Jeb wenden sich an die orthodoxe kirchliche Behörde der Heimat, als hätten sie nie vom Dtn gehört! Da das aber ganz zweifellos ist, bleibt uns nur die Annahme übrig, daß man in Jeb diese Vorschrift des Dtn einfach nicht anerkannte, bezw. sich nicht danach richtete. Sie erfuhren allerdings zu ihrem Leidwesen, daß man in Jerusalem durchaus nicht der gleichen Ansicht war: es kam nie eine Antwort. Und das war eine sehr deutliche Antwort. Priester und Propheten hatten jenen orthodoxen Kreisen zu Jerusalem wieder und wieder Jahwes Befehl verkündet und damit erreicht, daß im Exil nur Bethäuser, aber keine Tempel gebaut wurden, und daß den aus dem

[1] Der Tempel, den Onias zur Zeit des Verfalls (160 a. C.) in Leontopolis zu bauen wagte, war im Grunde kein häretischer Tempel, sondern vielmehr ein Duplikat des jerusalemischen, dem er auch äußerlich ähnlich war; wenigstens hat Onias — und das nicht mit Unrecht — jenen für entweiht gehalten.

[2] Z. B. zu den großen Festen nach Jerusalem zu kommen. [3] Pap. I 18 19.

[4] Ustan? pers. Austan vergl. SAYCE-COWLEY F. 13. Ethnarch etwa des palästinens. Judentums. Vergl. STAERK, Alte u. neue aram. Papyri S. 28 u. 44.

Exil Zurückkehrenden der Gedanke, es dürfe nur einen Tempel, den zu Jerusalem, geben, selbstverständlich wurde.

Anders in Jeb S^{e}wen. Hier hatten keine Propheten geredet. Hier an der äußersten Grenze Ägyptens hatte man die kultische — und religiöse — Entwickelung des Mutterlandes nicht mitgemacht, sondern war stehen geblieben bei der Massebe und dem Brandopfer, wie sie es aus der Heimat her kannten. Die Bücher, die den Juden im Exil als Autorität zu gelten begonnen hatten, waren in Jeb weder im Jahre 600 noch im Jahre 400 maßgebend. Damit müssen wir uns abfinden. Wenn man weniger dogmatisch und mehr historisch darüber nachdenkt, ist das auch nicht so schwer. Es reichte einfach die Macht der Priesterschaft zu Jerusalem nicht bis Elephantine. Zu keiner Zeit. Unbeschadet der gegenseitigen Beziehungen. Die Gemeinde zu Jeb baute ihren Tempel irgendwann im siebenten oder sechsten Jahrhundert. Und er blieb bestehen. Regelmäßig wurden die Opfer dargebracht. Die Bedeutung dieses Punktes hat man lange nicht genügend gewürdigt. Denn: es wäre natürlich Torheit gewesen, den Tempel abzureißen, als das Dtn auftauchte, bezw. sein Einfluß sich überall geltend machte. Aber die Brandopfer hätte man jeden Tag aufhören lassen können, wenn man gewollt hätte. Nicht einmal das geschah bis zur Zerstörung des Tempels, — noch 408 sind die Juden von Jeb sehr betrübt, daß sie in der letzten Zeit keine Opfer haben darbringen können. Pap. I 21: „auch hat man von jener Zeit (der Zerstörung) an bis auf diesen Tag des Jahres 17 des Königs Drjwhwš weder Speisopfer noch Weihopfer, noch Ganzopfer in diesem Tempel dargebracht"; und Jedonja verspricht dem Bagoas (I 25): „Und Speisopfer, Weihrauchopfer und Ganzopfer werden sie darbringen auf dem Altar des Gottes Jahu in deinem Namen .... wenn es geschieht, daß der Tempel wieder aufgebaut wird". Sie hielten also die Opfer für durchaus notwendig, während das Dtn sie verbot. Was lehrt uns diese Tatsache? — Daß die Autorität der Gesetzbücher, wenigstens in der Diaspora, doch nicht so groß war, wie man in der Regel angenommen hat. Waren doch unsere Kenntnisse bis dahin recht einseitig an den Berichten der jüdischen Hierarchie orientiert, der das Gesetz und seine genaue Erfüllung alles war. Hier lassen uns die Papyri einen Blick in das lebendige Leben tun. Und wir sehen, daß nicht alle Juden, nicht einmal alle frommen Juden die hierarchischen Gesetze der jerusalemischen Priesterschaft anerkannten. Ich erwähne hier noch einmal den Oniastempel zu Leontopolis. Auch über ihn war man in Jerusalem nicht eben erfreut, und ein dort dargebrachtes Opfer

galt nicht für vollwertig.[1] Aber auch hier fehlte die Macht, den Bau zu hindern. Und so war dieser Tempel vielen gläubigen Juden ein Ersatz für den kaum erreichbaren in Jerusalem.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Jeb. Auch hier haben wir es mit frommen Juden zu tun, denen ihr Gottesdienst, ihr Jahwetempel und die regelmäßigen Opfer Herzenssache sind. Nur herrscht hier eine ältere Form israelitischer Frömmigkeit als im gleichzeitigen Judentum zu Jerusalem. Wir dürfen nicht ungerecht sein, indem wir von der Gemeinde zu Jeb Vorstellungen verlangen, die sie garnicht haben konnte. Wir sind nur zusehr gewohnt, die Geschichte des Judentums mit den Augen seiner gesetzesstrengen Priesterschaft zu Jerusalem zu betrachten. Und doch scheint es selbst dort auch andere Stimmen gegeben zu haben: die Propheten — die nur selten auf seiten der Priesterpartei gestanden haben — klagen über die zunehmende Entartung des Tempelkultus. Maleachi[2] verkündet (Kap. 1), daß Jahwe lieber die Schließung des Tempels in Jerusalem wolle als die Fortsetzung der dort herrschenden Greuel. Dann schon lieber schismatische Tempel in der Heidenwelt! meint der Prophet. Sollte er dabei etwa an den Tempel in Elephantine gedacht haben? Wir wissen es nicht; und es ist daher müßig, darüber Vermutungen anzustellen. Aber religiöse Bedenken gegen seine Existenz hätte der Prophet Maleachi kaum gehabt!

Fassen wir die bisherigen Ausführungen noch einmal kurz zusammen:

Faktisch hat man sich in Elephantine um die zentralisierenden Bestrebungen des Dtn nicht gekümmert. Der Tempel bestand, bezw. wurde gebaut trotz Dtn 12 u. a. Man brachte ruhig Brandopfer dar, trotz des Dtn. Und das bis in die Zeit der Tempelzerstörung.

Der Versuch, Gemeindegründung und Tempelbau in vordeuteronomische Zeit zu verlegen, scheint historisch bedenklich. Indessen ist der Charakter der Gemeinde und ihres Kultus noch zur Zeit unserer Papyri durchaus vordeuteronomisch. Daraus läßt sich mit einiger Wahrschein-

---

[1] Vergl. König, Gesch. der AT Religion 507. Wenn jemand ein Ganzopfer gelobt, muß er es in den Tempel (sc. zu Jerusalem) bringen; tut er es im חניו (in Leontopolis), so hat er seiner Pflicht nicht genügt.

[2] Anneler zitiert diese Stelle gleichfalls a. a. O. 122. Es ist aber unrichtig, wenn sie nun folgert „Mit der Zerstörung des Tempels (zu Jerusal.) galt das Gesetz von der Einheit des Kultus in Jerusalem nicht mehr, vielleicht nicht nur bei den ägypt. Juden“. So einfach, noch dazu in einer Anmerkung, läßt sich dies schwierige Problem nicht abmachen!

lichkeit — mehr nicht; denn auch die palästinensischen Juden blieben bis 586 sozusagen vordeuteronomisch, — folgern, daß wir die Zeit der ersten Ansiedelung ins siebente Jahrhundert, etwa dessen zweite Hälfte verlegen müssen. Über die Zeit des Tempelbaus wissen wir mit Sicherheit nichts weiter, als daß er 525 bestand, wahrscheinlich schon einige Zeit länger. Entstand die Gemeinde gegen 650, so baute sie einen Tempel frühestens 50 Jahre, wahrscheinlich noch später. Da wir keine Veranlassung haben, mit der Gemeindeentstehung über 650 hinauszugehen, wäre ein ungefährer terminus post quem des Tempelbaus 600. Vermutlich fand er aber noch etwas später statt. Man baute den Tempel dann trotz des Dtn, von vordeuteronomischen Vorstellungen aus. Ich habe versucht, das einigermaßen verständlich zu machen. Eine sichere Datierung können erst neue Funde ermöglichen. Einstweilen muß die wissenschaftliche Antwort auf die möglichen Fragen ein non liquet sein.[1]

[1] Da der Verfasser seit Abschluß seiner Arbeit im Felde stand, konnte er nur die Korrektur besorgen, nicht aber auch noch die neueste Literatur berücksichtigen (Anmerkung des Herausgebers).

[Abgeschlossen am 10. Dezember 1914.]

Miscellen.

1. *Zur* Sabbatfrage.

Mein verehrter Herr Kollege KARL CLEMEN macht mich auf einen Abschnitt aus dem Werke von A. B. ELLIS 'The Yoruba—speaking peoples of the Slave coast of West Africa' (1894, Chapman and Sall) aufmerksam, in dem der Verfasser über Woche und Ruhetage der Yoruba-Völker handelt. Es mag für die Fachgenossen von Interesse sein, hierüber etwas zu hören. ELLIS redet im siebenten Kapitel seines Werkes (S. 142 ff.) über die Zeiteinteilungen (measurements of time) und berichtet da folgendes: die Yoruba an der Sklavenküste von Westafrika rechnen nach Monaten und Wochen. Ein Monat ist die Periode zwischen Neumond und Neumond, wobei der erste Tag mit Sonnenuntergang beginnt, weil man da für gewöhnlich den Neumond erst wahrnimmt. Während die Jahreseinteilung nach Mondmonaten sehr naheliegt und bei den primitiven Völkern allgemein üblich ist, scheint die Zerlegung dieses Mondmonats in Wochen mehr als Ausnahme bei den Naturvölkern nachweisbar. Die Besucher dieser Völker haben die Wochen zum Teil aber wohl nur nicht gemerkt.

Die Tschi-Stämme der Goldküste haben eine 7-Tage-Woche. Sie teilten den Monat von 29½ Tag in 4 Wochen von je 7 Tagen und 9 Stunden. Deshalb beginnt jeder Tag mit einer anderen Tagesstunde, der erste am Abend des Neumondtages bei Sonnenuntergang, der zweite 9 Stunden später und so fort. Die Gã-Stämme haben eine ganz ähnliche Zeitteilung, nur weichen sie in der Benennung der Tage ab.

Der erste	Tag	heißt:	Dsu	der fünfte	Tag	heißt:	Sa-Ha
„ zweite	„	„	Dsu-fo	„ sechste	„	„	Ho
„ dritte	„	„	Fso	„ siebente	„	„	Ho-gba.
„ vierte	„	„	So				

Sie haben drei Paare von Tagen und einen einzelnen Zusatztag. Die Yoruba-Woche besteht aus 5 Tagen, der Monat aus 6 Wochen, deren letzte nur 4½ Tag beträgt bei der Dauer des Mondmonats von 29½ Tagen.

Die Ahantas an dem westlichen Teil der Goldküste teilen in 10 + 10 + 9½ Tage. Das Gleiche sollen nach DE FARIA (Astleys Collection B. III, S. 397) die Sofalesen von Ostafrika tun.

Die Wochentagsnamen der Yoruba lauten folgendermaßen:

1. Ajo-ojo d. h. erster Tag
2. Ojo-awo d. h. Tag des Geheimnisses (dem Ifa heilig)
3. Ojo-Ogun d. h. Oguns Tag
4. Ojo-Shango d. h. Schangos Tag
5. Ojo-Obatala d. h. Obatalas Tag.

Ajo-ojo ist ein Tag allgemeiner Ruhe. Er gilt als Unglückstag. Darum vollzieht man an ihm keine wichtige Handlung. An ihm werden alle Tempel gekehrt und den Göttern in feierlichen Prozessionen Wassergaben dargebracht. Die anderen Tage sind Ruhetage für die Verehrer der Götter, denen diese Tage gehören; so ist Ojo-Shango der Sabbat aller Diener des Gewittergottes, Ojo-Ogun der des Eisengottes und seiner Klienten. Ajo-ojo ist dagegen Sabbat für alle Stammglieder. Heiliger Tag heißt „Ose" und weil jeder heilige Tag wöchentlich wiederkehrt, wird auch die Woche oder die zwischen den zwei heiligen Tagen liegende Zeit „Ose" genannt.

Die Sitte eines allgemeinen Ruhens an einem Tage geht fast überall auf Mondkultus zurück. Der erste Tag des Mondmonats, vom ersten Abend des neuerscheinenden Mondes bis zum nächsten Abend gerechnet, war ein Mondfesttag. Vor der Erfindung der Wochenteilung kehrte dieser Ruhetag monatlich, darnach jede Woche wieder. Die Mendis vom Hinterland der Sierra Leone haben keine Woche, aber einen Mondfeiertag alle vier Wochen am Neumondtage. An diesem Tage müssen sie ruhn, denn er ist ein „Tag des Blutes", wohl ursprünglich des geopferten Menschenblutes. Ebenso feiern die Bechuanas von Südafrika jeden Neumondtag durch strenge Arbeitsenthaltung. Bei den Tshi- und Gă-Stämmen haben wir aber eine siebentägige Woche, deren erster Tag immer ein allgemeiner Ruhetag ist.

Wahrscheinlich, so meint ELLIS, war auch der jüdische Sabbat ursprünglich mit dem Monddienst verbunden und von Haus ein monatlich einmal wiederkehrender Feiertag, der dann erst nach Einführung der babylonischen Woche allwöchentlich gefeiert ward. In den historischen Büchern Josua-Könige kommt der Wochensabbat überhaupt nicht vor. Dagegen hört man da von einem Neumondfest (1 Sam 20 5 18 24 26). In allen (?) übrigen Werken, die nach dem Kontakt mit Babel entstanden, kommt der Sabbat vor, aber fast immer zusammen mit Neumondtag, der ja

selbst ein Ruhetag, d. h. Sabbat war. Daß der je siebente dann Sabbat genannt wurde, obgleich der ursprüngliche Sabbat — der Neumondtag — der erste des Monats ist, kann man doch leicht verstehn. Wenn ein heiliger Tag jeden siebenten Tag wiederkehrt, liegt es nahe genug, ihn den siebenten Tag zu nennen. So heißt der Yoruba-Sabbat — weil an jedem fünften Tag gefeiert — der „fünfte Tag".

Allgemein scheint die Sitte der Arbeitseinstellung an diesem Tag. Ein Verstoß gegen diese Weise der Gottesverehrung mußte als Beleidigung der Gottheit erscheinen und Zorn und Strafe von ihrer Seite herausfordern. So hielt man diese Tage für Unglückstage, an denen jede Arbeit zum Schaden gereichen müßte. Das galt bei den Tshi, Gã, Ewe und Yoruba ebenso wie bei den Juden. Auch bei jenen Völkern wird Sabbatentweihung mit dem Tode bestraft. — Unter den Yorubastämmen findet jeden fünften Tag Markt statt. Der darf aber nie auf einen Sabbat fallen. —

Der Tag zerlegt sich in „Osan", d. h. Tag und „Oru", d. h. Nacht. Stundenzählung kommt nicht vor. Dagegen unterscheidet man beim Tage: kutu-kutu d. h. Frühmorgen; owuro d. h. Morgen oder Vormittag; gangang oder osan gangan d. h. Mittag; iji-she kpale d. h. Nachmittag; ashale oder ashewale d. h. Abend, Dämmerung; bei der Nacht: akuko-shiwaju d. h. erster Hahnenschrei; ada-ji oder ada-jiwa d. h. Zeit des zweiten Hahnenschreies und ofere oder ofe d. h. Hahnenschrei dicht vor Sonnenaufgang.

„Odun" heißt Jahr und auch (wie „ose" erster Tag der Woche und dann Woche) Neujahrstag. Dieser wird im Oktober festlich begangen. Man hat drei Jahreszeiten: Ewo-erun d. h. trockene Jahreszeit; Ewo-oye d. h. Zeit des Harmattan-Windes und Ewo-ojo d. h. Regenzeit. Diese wird dann noch in ako-ro d. h. erste Regenfälle und aro-kuro „letzte Regenfälle" geschieden.

Bonn. J. MEINHOLD.

---

2. Die Etymologie von „Babel", Genesis 11 9.

Genesis 11 9 wird der Name der Stadt Babel volksetymologisch abgeleitet vom hebräischem Verbum בלל. Die Schwierigkeit dieser Ableitung ist bekannt. Zwar begnügt sich die „ätiologische Sage" oft genug bei der Namenerklärung mit dem bloßen Gleichklang. Doch hier ist es

nicht nur die Form, die gegen die genannte Ableitung protestiert. Die Annahme einer reduplizierten Form בַּלְבֵּל, die zu בָּבֶל wird, ist in der Tat lediglich Notbehelf, sich stützend auf aramäischen (vgl. Onqelos!), nicht althebräischen Sprachgebrauch, zudem nur schlecht passend zur Aussprache בָּבֶל ohne Verdoppelung des ב. Nein, auch die Bedeutung von בלל stimmt nicht zur gewünschten Erklärung. Denn nach dem Parallelismus v. 9b erwartet man eine dem hebräischen הֵפִיץ „zerstreuen" entsprechende Etymologie; das hebräische Verbum בלל bedeutet aber gerade umgekehrt[1] „einrühren, durch Rühren vermengen" und dann, doch deutlich nur in Gen 11 7 9: „vermischen, verwirren".[2]

Nun bietet das Babylonisch-Assyrische eine Wurzel בבל in der gewünschten Bedeutung „wegtreiben, zerstreuen". Dieses בבל ist Nebenform zu ובל „tragen" und hat sich in doppelter Bedeutung entwickelt: 1. „bringen, hinzubringen[3], (antreiben)", wovon *biblu* und *bibiltu* „Ertrag, Erzeugnis, (Antrieb)", und 2. „wegtragen, wegtreiben", wovon *bibbulum* „Sturmflut"[4] und *bubbiltu* „Spreu"[5]. Um die zweite dieser Bedeutungen handelt es sich hier.

An der Erklärung *Bab-'ēl* „Gottespforte" ist freilich schwerlich zu rütteln. Zu deutlich weist darauf das sumerische Ideogramm, zu deutlich aber auch die griechische Aussprache Βαβυλων, die doch wohl sicher auf ein babylonisches *bāb-ilāni* zurückgeht (*ilāni* der regelmäßige Plural von *ilu* Gott, das *ā* auf hebräische und phönizische Weise verdunkelt zu *ō*). Babel ist für den Babylonier wie Bethel für den Israeliten (Gen

[1] Diese Schwierigkeit war ein Hauptargument für GUNKELS Scheidung von „Stadtbericht" und „Turmbaurezension".

[2] Mit der Bedeutung „ausschütten, übergießen" (die der Stamm in weitaus den meisten Fällen im Assyrischen hat, also *fundere*, nicht *confundere*) läßt sich vollends nichts anfangen.

[3] Vgl. das häufige *bâbil(at) ḫegallim* „Bringer(in) des Überflusses", so schon bei Hammurapi, im Gesetz Kol. II 20 und bei L. W. KING, The Letters and Inscriptions of Hammurâbi No. 95 Z. 19 (III S. 189).

[4] Hammurapi, Gesetz, Kol. XIII 43, XIV 5; verwandt ist מַבּוּל (?).

[5] Der Plural findet sich in der Form *bur-bi-il-la-a-te* im assyrischen Hymnus K. 1285 Rev. 10 = J. A. CRAIG, Assyrian and Babylonian Religious Texts (Assyriologische Bibliothek XIII) I S. 6. Der erste Bearbeiter, S. A. STRONG (in den Transactions des 9. Orientalistenkongresses II 208) riet auf „Furchen"; so auch bei MUSS-ARNOLT, Handwörterbuch I 189b. Die richtige Erklärung „Spreu" (eig. „das Weggetragene", *bb* > *rb*!, √בבל) gaben F. MARTIN, Textes religieux assyriens et babyloniens, z. St., sowie M. JASTROW jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens I 444 Anm. 7. Nicht unmöglich ist bei Ableitung vom selben Stamm mit derselben Grundbedeutung die Übersetzung der betreffenden Stelle, die neuerdings P. JENSEN vermutungsweise (und noch ohne nähere Begründung) in der Keilinschriftl. Bibliothek VI 2 (1915) S. 141 gab: „Deine Feinde . . . werden wie Heuschrecken (-schwärme) (?) des Jahresanfangs vor deinen Füßen auseinanderstieben" (?). Zum Lautübergang *bb* > *rb* vgl. BROCKELMANN, Grundriß I 257 C d.

28 17) das Tor des Himmels. Es liegt kein zwingender Grund vor, diese Erklärung nicht für die älteste zu halten.[1]

Daneben aber lag es bei der bekannten Vorliebe auch der Babylonier[2] für Wortspielerei sehr nahe, den Namen der Stadt gelegentlich auch in Zusammenhang zu bringen mit dem genannten Verbum בלל. Die Freude des Orientalen, in Namen soviel wie nur irgend möglich hineinzugeheimnissen, ist ja bekannt genug. Babel die Stadt, von der die Zerstreuung der Menschen über die Erde ihren Ausgang nahm, Babel die Stadt, von der die Menschen „weggetrieben" wurden, wie „Spreu", die der Wind verweht: daß eine Erzählung dieser Art (ob nun in bonam oder malam partem gewandt) bereits in Babylonien selbst entstanden wäre, ist zwar vorläufig noch unbeweisbar, doch sicherlich keineswegs undenkbar.

Nichts liegt mir ferner als die Vermutung, die Erzählung vom Turmbau sei wörtliche Übersetzung aus dem Babylonischen. Auch die Tafeln aus Nippur mit Hymnen über die Schöpfung, Urkönige, Sintflut und Sündenfall (?)[3] sind zwar beachtenswert genug durch die Tatsache, daß diese Themata bereits im Land und der Sprache von Sumer besungen wurden, zeigen aber offenbar keine Spur wörtlicher Übereinstimmung mit den Erzählungen der Genesis.

Immerhin ist die Erzählung vom Turmbau die einzige von den Erzählungen der Genesis, die in Babel selbst spielt und den Namen der Stadt Babel ausdrücklich nennt. Jene Analogien gestatten uns m. E., soweit zu gehen, daß wir auch für diese Erzählung zwar keineswegs rein babylonischen Ursprung, aber doch eine ältere babylonische Vorlage vermuten, die dem hebräischen Dichter bekannt war.

---

[1] Immerhin ist Vorsicht am Platze. Die hebräische Orthographie בָּבֶל, statt des zu erwartenden בָּבְאֵל, ist um so auffälliger, als auch die ägyptische Umschrift (schon zur Zeit Thutmoses' III, vgl. M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen II 18 Nr. 339) das zweite *b* deutlich zur zweiten Silbe zieht. Auch in Keilschrift sind phonetische Schreibungen wie *Ba-bi-lu, Ba-bi-lam* sehr häufig, vgl. MUSS-ARNOLT, Handwörterbuch I 144b. Die „Gottespforte" könnte demnach sehr wohl selbst nichts weiter als alte Volksetymologie oder gelehrte Spielerei sein.

[2] Man denke an wortspielende Ableitungen wie Êridu = *Uru-dug* „die gute Stadt"; Marduk = *mār Uru-dug* „der Sohn von Êridu" und viele andere.

[3] Vgl. vorläufig A. POEBEL im Museum Journal of the University of Pennsylvania, Vol. IV No. 2, p. 41 ff., Philadelphia, Juni 1913, und ST. LANGDON in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Vol. 36, p. 188—198 (Juni 1914) und p. 253—264 (November 1914), sowie meine Mitteilung in Theologisch Tijdschrift 1914 S. 470 f. („Sumerische Mythen von Sintflut und Sündenfall"). Seitdem sind die Texte vollständig veröffentlicht: A. POEBEL, Historical and Grammatical Texts, Philadelphia 1914, und ST. LANGDON, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man, Philadelphia 1915.

13. 6. 16

In dieser Vorlage nun — welche Form immer sie gehabt haben mag — wird *Babel* abgeleitet gewesen sein vom babylonisch-assyrischen Verbum בבל. Da dieses Verbum im Hebräischen unbekannt ist, stand der hebräische Erzähler vor der Schwierigkeit, das Wortspiel mit Hilfe eines hebräischen Verbums wiedergeben zu müssen. Er half sich in geistvoller Weise, indem er das hebräische Wort בלל „einrühren" wählte und dieses Wort absichtlich bereits in v. 7 in der Bedeutung „verwirren" anbrachte. Freilich aber konnte es mit Hilfe des Hebräischen nicht gelingen, das ursprünglich babylonische Wortspiel in vollkommener Weise nachzubilden.

Groningen. FRANZ M. TH. BÖHL.

---

3. *Zu* I Sam 15 22.

In bezug auf den Ausspruch „Gehorsam ist besser denn Opfer" wird nicht leicht jemand die literargeschichtliche Authentie behaupten wollen, aber das ist doch einer genaueren Feststellung wert, ob der in jenen Worten ausgeprägte Gedanke nicht mit Recht Samuel zugeschrieben sein kann. Zu dieser Untersuchung ist aber zuletzt durch die Sätze Anlaß gegeben worden, die von CORNILL in ZAW 1915, S. 62 darüber veröffentlicht worden sind.

1. Früher ist der fragliche Gedanke dem Propheten Samuel abgesprochen worden, weil dieser ja selbst in eben dieser Situation der Gottheit ein Opfer darbringe. Man meint nämlich, indem Samuel den Amalekiterkönig Agag vor Jahwe niederhaue, vollziehe er eben dadurch „ein Opfer, das er vorher angeblich — nach den Zusätzen — als gleichgiltig bezeichnete."[1] Aber indem Samuel den Amalekiterkönig niederhieb (15 33), hat er an ihm nur den Bann vollzogen, den Saul mangelhaft ausgeführt hatte. Der Bann gehört aber nach meinem Urteil nur zur Reihe der negativen Kultushandlungen. In dieser Tötung gab sich die aus Israels religiöser Sonderstellung fließende Beziehung zu den anderen Völkern nur nach ihrer negativen Seite kund, d. h. als Beseitigung aus religiösem Gesichtspunkt. Der Bann kann auch nicht auf Grund von Dtn 13 17[2] irgendwie sicher den Charakter eines Opfers, d. h. einer

[1] So GRESSMANN in „Die Schriften des AT in Auswahl übersetzt usw.", 1. Lief. (1911), S. 51.

[2] „Und du sollst die Stadt und alle in ihr gemachte Beute *kalîl* im Interesse Jahwes, deines Gottes, mit Feuer verbrennen."

positiven, zur Vereinigung mit Gott führenden Kultushandlung, zugesprochen bekommen. Da ist die Frage, ob *kalîl* mit „als Ganzopfer" zu übersetzen ist, was das Wort in I Sam 7 9 Dtn 33 10 Lev 6 16 Ps 51 21 bedeutet. Die Frage kann aber nicht sicher bejaht werden. Denn gewiß kann man auf die Worte aus der Mesa-Inschrift, Z. 11 f.[1] hinweisen. Aber dadurch kann kein Moment der prophetischen Religion Israels sicher begründet werden. Das Wort *kalîl* bedeutet aber auch oft „Ganzes" (Ex 28 31 usw.) und heißt als Akk. des Grades „im ganzen = gänzlich" Jes 2 18 und Lev 6 15. Deshalb ist auch in Dtn 13 17 die Übersetzung mit „gänzlich" oder „ganz und gar" möglich, und sie ist die wahrscheinlichere, weil die Vollstreckung des Bannes gemäß dessen negativer Natur nicht als Darbringung eines Opfers angesehen werden kann. Deshalb wird in Dtn 13 17 das Recht auf der Seite folgender Übersetzungen stehen: LXX: πανδημεῖ, Aquila: ὁλοτελῶς, Peš.: vollständig, Vulg.: universa. Folglich kann auch das Niederhauen Agags in 1 Sam 15 33 nicht als ein Opfer für Jahwe angesehen werden. Also ergibt sich aus dieser Tat Samuels nicht, daß er selbst ein solcher Freund der Opferdarbringungen gewesen wäre, daß ihm deshalb der Gedanke „Gehorsam ist besser denn Opfer" abgesprochen werden müßte.

2. Weshalb aber ist neuestens von CORNILL betont worden, zum Verhalten Samuels in jener Situation passe der Satz „Gehorsam ist besser denn Opfer" wie die Faust aufs Auge? Dafür werden mehr oder weniger direkt drei Gründe ins Feld geführt.

a) In dem von I Sam 15 erzählten Falle habe ja gerade Saul das Beste von der Herde nicht geopfert, also gewiß nicht Jahwe durch Opfer einseitig und übermäßig geehrt. Aber dies entspricht durchaus nicht dem Texte, selbst wenn gar nicht in Betracht gezogen werden soll, daß in ihm das Verschonen der besten Rinder usw. auf den Antrieb des Volkes zurückgeführt wird (v. 15). Denn die Tiere wurden ja mitgebracht, um als Opfer für Jahwe zu dienen (v. 9 und 15). Also steht sicher Saul in dieser Geschichte als eine Person da, welche die strikte Ausführung des Banngesetzes unterlassen hat und damit am Gehorsam es hat fehlen lassen, um Jahwe desto reichlichere Opfer darbieten zu können. Demnach war es damals durchaus am Platze, den Gehorsam gegenüber der Kultushandlung hervorzuheben, um deretwillen das Volk unter Billigung seines Königs die besten von den opferbaren Tieren mitgebracht hatte.

[1] „Und ich tötete das ganze Volk ihrer Stadt als einen Gegenstand des (Lust-)Schauens für Kemoš."

b) Ferner soll Samuel „selbst derjenige sein, der das Opfer verlangt, von dem Jahwe sich nichts abmarkten läßt.“ Aber um dies im Texte zu finden, müßte man mindestens das von Samuel vollzogene Niederhauen des Amalekiterkönigs als einen Opferakt geltend machen wollen, was soeben als unbegründet erwiesen wurde und in CORNILLs Artikel auch nicht geschehen ist. Er verwendet diesen Akt vielmehr, um aus ihm die Art der Gottesvorstellung Samuels abzuleiten. Aus jener Tat Samuels könne man deutlich ersehen, daß „er und sein Jahwe anderen Geistes Kinder waren, wie ein Hosea oder Jeremia und der von diesen verkündete Jahwe.“ Aber auch dies führt nicht zu dem Schlusse, daß Samuel jenen Satz nicht gesprochen haben könne. Denn erstens war das Niederhauen des Amalekiterkönigs bloß die volle Durchführung des Banngesetzes, läßt also keinen davon unabhängigen Schluß auf die Gottesanschauung Samuels zu, und nicht einmal das Banngesetz bietet einen Stützpunkt für die Meinung, daß Jahwe in früherer Zeit als ein grausamer Gott gedacht worden sei.[1] Denn die Ausübung des Bannes kann nicht ohne Rücksicht auf die religionsgeschichtliche Stellung Israels gewürdigt werden. Selbst wenn das Banngesetz nur als eine dunkle Folie gelten könnte, so darf ein Schatten nicht ohne den ihn erzeugenden Lichtstrahl ins Auge gefaßt werden. Zweitens hat Jahwe auch in der Verkündigung Hoseas oder Jeremias nicht seinen Strafernst verloren. Oder droht Jahwe nicht auch bei Hosea (1 4), daß er die in Jesreel von Jehu aufgehäufte Blutschuld[2] sühnen werde? Muß nicht auch Jeremia von dem „siedenden Topf vom Norden her“ (1 13) sprechen, der die über die gottlose Majorität des Jahwevolkes zu verhängende Züchtigung veranschaulicht? Also wenn auch z. B. in Hoseas Reden, wie es gewiß eine Tatsache ist, die Liebe Gottes betont wird, so wird dadurch der Gott der alttestamentlichen Religion nicht zu einem schwächlichen Wesen von unbegrenzter Nachgiebigkeit. Ein solches Wesen zu schildern, war ja einer von den seltsamen Hebeln, mit denen die Rivalen der Propheten in die Kulturgeschichte ihres Volkes fördernd eingreifen wollten (meine Gesch. 368—71). Aber in der Gottesvorstellung der wahren Propheten Israels schloß der Strafernst gegenüber der trotzigen Menge nicht die Milde gegen die bußfertigen Seelen aus (Gen 18 23ff. J usw.) und umgedreht. Also selbst wenn Samuels Verhalten in bezug auf den Amalekiterkönig einen Schluß auf die Gottesvorstellung Samuels zuließe, so

[1] Betreffs dieser ganzen Frage muß ich freilich auf die Untersuchung in meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 184—94 (2. Aufl. 1915, 238—249) verweisen.

[2] II Reg 9 27 10 1 13 18: in der Tötung des judäischen Königs Ahasja usw.

würde daraus sich nicht ergeben, daß er über Gehorsam und Opfer anders gedacht haben müsse, als z. B. Hosea, der als Jahwes Wort verkündete: „An Gotteserkenntnis habe ich mehr Gefallen als an Brandopfern" (6 6b).

c) Am wenigsten aber kann die Möglichkeit, daß Samuel den in I Sam 15 22 ausgesprochenen Gedanken gehegt habe, endlich durch den Hinweis auf Elias Urteil über das Zerstören von Jahwealtären zugunsten des Baalskultus bestritten werden. Denn was kann aus der Klage des Tisbiters, daß Israel die Altäre Jahwes niedergerissen habe (I Reg 19 14), für die hier zu beantwortende Frage gefolgert werden? In I Sam 15 22 wird ja nur behauptet, daß die Religiosität und Moralität den Vorrang vor dem Vollzug von Kultushandlungen besitze. In den Worten jener Stelle liegt gar nicht, daß Samuel gegen die Darbringung von Opfern überhaupt eine protestierende Stellung einnahm oder sie auch nur als „gleichgiltig" ansah,[1] wie übrigens auch bei den Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts die Fäden, die sie doch noch an die Kultstätte usw. banden,[2] nicht übersehen werden dürfen.

Demnach kann der Beweis dafür, daß der geschichtliche Samuel nicht den Gedanken von „Gehorsam ist besser denn Opfer" gehegt und ausgesprochen haben könne, nicht als erbracht gelten. Auch diesem alten Propheten kann schon die Betonung der richtigen religiösen Stellung des Menschen gegenüber den äußerlichen Kultushandlungen eine wichtige Aufgabe gewesen sein.[3] Die Kunde von dieser Gesinnung Samuels kann sich auch in den um ihn sich scharenden Prophetenvereinen fortgepflanzt haben. Ja, es würde keineswegs der Wahrscheinlichkeit entbehren, wenn man sagte, daß Prophetenjünger, von denen natürlicherweise welche auch bei jener Auseinandersetzung zwischen Samuel und Saul zugegen waren, den in I Sam 15 22 enthaltenen scharfkantigen Ausspruch aus dem Munde des Meisters vernommen haben. Man muß sich doch zuletzt auch fragen, warum jener Satz gerade Samuel und nicht etwa Elia oder Amos zugeschrieben worden ist. Warum auch

---

[1] So GRESSMANN in den oben zitierten Worten z. St.

[2] Amos 1 2 Jes 6 1—4 usw. in meiner Geschichte 368—70 (1915, 433—35).

[3] Daß der Kultus auch in „den zehn Worten" im Hintergrunde steht, kommt nicht zu seinem Rechte, wenn so oft betont wird, daß der Gedanke von I Sam 15 22 erst bei den großen Propheten aufgetaucht (GRESSMANN z. St.) oder aus der Zeit vor Amos nicht bezeugt sei (KITTEL bei KAUTZSCH z. St.). Mit dürren Worten steht jener Satz ja auch nicht bei Amos und seinen nächsten Nachfolgern. Auch in ihren Reden ist er nur inklusive enthalten. Ebenso aber liegt er auch im Aufbau der zehn Worte. Diese werden aber auch von GRESSMANN (Mose und seine Zeit 1913, 471) aus der mosaischen Epoche hergeleitet.

ferner ist der auf die Wichtigkeit des inwendigen Menschen in klassischer Weise hindeutende Ausspruch „Der Mensch sieht, was vor Augen ist, Jahwe aber sieht das Herz an“ (16 7) gerade in Samuels Geschichte verwebt worden? Vielleicht ist doch die Vererbung des Geistesbesitzes früherer Heroen der Kulturgeschichte Israels eine kontinuierlichere gewesen, als man leicht sich vorstellt.

Dies meinte ich zur allseitigen Erwägung einer wichtigen Frage beitragen zu sollen.

Bonn. Ed. König.

---

4. Zu Jes 1 5.

Das על מה an dieser Stelle wird bekanntlich von einigen Versionen und mehreren neueren Erklärern durch: weshalb? wiedergegeben. Daß aber die Übersetzung: worauf? nicht nur kräftiger, sondern auch sachgemäßer ist, zeigt eine Erzählung in Tabaris Annalen III 164 f., die überhaupt eine gute Illustration zu der Frage des Propheten enthält. Es war ein neuer Statthalter nach Medina geschickt worden, um die Suche nach den beiden alidischen Brüdern Mohammed und Ibrahim schärfer zu betreiben. U. a. wird der Schreiber und Klient des vorigen Statthalters ergriffen und grausam gefoltert, indem er mit Unterbrechungen gepeitscht wird, jedesmal 15 Geißelhiebe. Eines Tages läßt ihn der stellvertretende Polizeipräfekt vorführen; da sein Körper aber vom Scheitel bis zu den Fußspitzen eine Wunde war, fragt er ihn: wo (*aina*) wünschest du geschlagen zu werden? Der Schreiber antwortete: bei Allāh, es ist an meinem Körper keine Stelle zum Schlagen; wenn du aber willst, dann meine inneren Handflächen! Dabei streckte er seine Hände hervor, und der Präfekt ließ ihm 15 Geißelhiebe auf die inneren Handflächen erteilen.

Kopenhagen. Frants Buhl.

---

5. הַנִּצָּבָה Sach 11 16.

Das Wort steht an der angeführten Stelle parallel mit anderen Ausdrücken von Schafen, von denen הַנִּכְחָדוֹת und הַנִּשְׁבֶּרֶת zweifellos die verlaufenen und zerbrochenen, also die besonders schutzbedürftigen Schafe der Herde bezeichnen, entsprechend den Ausdrücken Hes 34 4. Die gegensätzlich genannten gesunden Schafe werden mit einem neuen An-

hub וּבְשַׂר הַבְּרִיאָה יֹאכַל eingeführt und den obigen gegenübergestellt. Das vor diesem vorausgehende הַנִּצָּבָה לֹא יְכַלְכֵּל gehört deutlich zu der ersteren Gruppe der schwachen und elenden Schafe. Demnach paßt die gewöhnliche entgegengesetzte Auffassung „das Aufrechte, das Gesunde" für הַנִּצָּבָה nicht in den Zusammenhang, was auch von mehreren Seiten (z. B. NOWACK, MARTI z. St.) zum Ausdruck gebracht ist. — BUHL (in GES.-BUHL, Hebr. Lex.) faßt es als „das starr, steif Gewordene", vgl. قام von starr gewordenen Augen, نصب „steif, müde sein". Nur die Heranziehung von arab. نصب ist hier m. E. zutreffend; doch ist dessen Bedeutung zu eng gefaßt, sie ist vielmehr der unserer Sacharjā-Stelle völlig entsprechend.

نصب bedeutet im Arabischen „elend, schwach, krank sein". So sagt im Qor'ān Hiob von sich (Sure 38 40): مَسَّنِى الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وعَذابٍ „der Satan hat mich mit Krankheit und Strafe betroffen." (Die Erklärung BAIḌĀWĪs بِنُصْبٍ = تَعَبٍ „Ermüdung" ist für das Siechtum Hiobs unpassend.) — Al-Laiṯ im Lisān II 255 M. gibt als Bedeutung an: أَصابَه نَصْبٌ مِن الداء، والنَّصْب والنُصْب والنُصُب الداءُ والبَلاءُ والشَّرُّ . . . والنَصِبُ المريضُ الوَجِعُ، وقد نَصَبَه المَرَضُ وأَنْصَبَه. Hiernach bedeutet das Substantiv „die Krankheit, das Siechtum, die Schwäche infolge der Krankheit"; das Adjektiv نَصِبٌ = „krank". — Daher bei dem Dichter Ṭarafa (V 3):

كَيْفَ أَرْجُو حُبَّها مِنْ بَعْدِ ما   عَلِقَ القَلْبُ بِنَصْبٍ مُسْتَسِرْ

„Wie kann ich auf ihre Liebe hoffen, da mein Herz an einer heimlichen (Liebes-)Krankheit hängt". — In einem Vers, der auf Abū Ṭālīb zurückgeführt wird, heißt es:

أَلا مَنْ لِهَمٍّ آخِرَ اللَّيْلِ مُنْصِبٍ

„Wer (hilft) gegen einen Kummer, der gegen Ende der Nacht (mich) krank macht?" (Lisān a. a. O.). — Nābiġas Qaṣīde I beginnt:

كِلِينِى لِهَمٍّ يا أُمَيمةُ ناصِبِ

„Überlasse mich, o Umeima, einem krankmachenden Kummer (der Liebe)".[1] — DOZY, Suppl. I 676 belegt aus DE SACY, Chrest. I 334 14: وأَبْطَلوا فَرِيضةَ الصِيامِ والنصبِ die Bedeutung Kasteiung, Reinigung = תַּעֲנִית.

[1] Die arab. Philologen streiten darüber, ob hier die erste Konjugation transitiv wie sonst die vierte sei, oder ob der „kranke Kummer" für den „krankmachenden" stehe.

Dem entsprechend ist הַנִּצָּבָה Sach 11 15 nach Maßgabe der genannten parallelen Partizipien „das Elende, Verkommende, Kranke" = النَّصِبُ.

Daß das نصب = נצב, welches diese Bedeutung hat, mit נִצַּב „stehen", نَصَبَ הִצִּיב „aufrichten" usw. gleichen Ursprungs sei, ist angesichts der differenten Bedeutungen nicht anzunehmen. Das קָמוּ עֵינָיו I Reg 14 4 = قامتِ العَيْنُ Kāmil 241 11 als Bezeichnung des starren, gewissermaßen stehenden, Blickes eines Erblindenden bietet keine Parallele dafür, daß נצב allein, ohne Zusatz eines Nomens, „schwach, elend sein" bedeuten könnte. Es liegt im Arabischen und hier an einer vereinzelten Stelle im Hebräischen eine zweite Wurzel mit dieser spezifischen Bedeutung vor.

Berlin. J. Barth.[1]

---

6. *Zu* שׁוֹט שׁוֹטֵף.

Gegen die übliche Erklärung von שׁוֹט in Jes 28 15 18 als Peitsche macht Barth mit Recht geltend, daß dann das darauffolgende שׁוֹטֵף dazu nicht gut paßt. Er erklärt es nun als Flut und findet dazu Parallelen im Arabischen und Äthiopischen (s. ZAW 1913, 306. 1914, 69). Diese Erklärung ist ohne Zweifel die einzig richtige, nur wäre zu bemerken, daß sie nicht ganz neu ist. Schon das Ketib שׁיט in v. 15 weist darauf hin, daß hier von einer Flut die Rede ist. Wenn nun die Masoreten שׁיט in שׁוט verbessert haben, so beweist das nicht, daß sie das Wort als Peitsche aufgefaßt haben, nur daß שׁוט ebenfalls diese Bedeutung hatte und sie es unter Einfluß von v. 18 in שׁוט korrigierten. Dadurch ist aber eine Vermischung nicht zweier Bilder, wie Dillmann sagt, sondern zweier Begriffe entstanden. Diese Vermischung fand zunächst in der Paraphrase des Targum מְחַת סַנְאָה אֲרֵי תֵיתֵי עֲלֵיכוֹן כְּנַחַל מְגַבַּר „der Schlag des Feindes, der über euch kommen wird, wie ein zunehmender Strom" ihren Ausdruck. Das Targum merkte ebenfalls, daß שׁוֹטֵף zu שׁוֹט nicht gut paßt und übersetzte שׁוֹט [שֶׁל נַחַל] שׁוֹטֵף. Dem Targum folgt Abraham ibn Ezra in s. Komm. zu v. 15: שוט שטף, על רעב והקרוב שהוא כן שוט נחל שוטף „mit ש׳ ש׳ ist der Hunger gemeint; die nächstliegende Erklärung aber ist: das שׁוט eines dahinfluten-

---

[1] Professor Dr. Jacob Barth ist am 24. Oktober 1914 in Berlin gestorben. Auch die ZAW wird dem verdienten Gelehrten ein dankbares Andenken bewahren und bedauert, daß der oben wiedergegebene Beitrag der letzte von seiner Hand sein muß. K. M.

den Stromes". Ebenso zu v. 19: מדי, עבור הנחל השוטף יקחכם „So oft der dahinflutende Strom einherfährt, wird er euch fassen".

Ausdrücklich aber findet sich die Erklärung von שוט als Flut bei einem nordfranzösischen Zeitgenossen des Abraham ibn Ezra, nämlich bei Eliezer aus Beaugency, dessen Worte zu v. 15 lauten (ed. NUTT, Oxford 1879, p. 75): שוט, לשון אני שיט מים רבים השטים בים ושוטפים מאד הן גלי משברי מות, כי יעבר סמוך לנו לא יבואנו כמחוז הסמוך לסערת הים שהאניות ניצלות שם מפני סערת הים „שוט ist mit אני שיט (33 21) sinnverwandt, also starkes Gewässer, das im Meer herumkreist und sehr flutet; gemeint sind die tödlichen Wellen. Wenn nun dieses Gewässer auch uns nah vorüberfluten wird, so wird es uns nicht erreichen, wie [es nicht erreicht] ein Land[1], das einem Meersturm nahegelegen ist und wohin sich die Schiffe vor dem Sturm retten". Etwas anders drückt sich Eliezer zu v. 17 aus (ib. p. 76): שוט, פְּלוֹט כדרך הים שיוצא לשעות ושוטף כל אשר ימצא והוא לשון כי יעבור ולשון מדי עברו יקח אתכם „Mit שוט ist Flut (franz. flot) gemeint, wie es die Gewohnheit des Meeres ist für einige Stunden auszutreten und alles, was es findet, wegzuschwemmen. Daher die Ausdrücke יעבור und עברו (v. 19)". שוט ist also nicht nur mit שָׁטִים Ruderer, Hes 27 8 26 und מָשׁוט resp. מִשׁוט Ruder, ib. 6 29 verwandt, sondern auch, nach Eliezer, mit שוט umherziehen, umherkreisen. So stellt auch die beiden Begriffe der Lexikograph des XI. Jahrh., Abulwalîd Merwân ibn Ǵanâḥ, zusammen, s. sein Kitâb al-'uṣûl s. v. (ed. NEUBAUER 709 5): שטו העם ולקטו . . . ومن هذا المعنى عندى שוט שוטף כי יעבור وשוטף نعت لשוט.

In Fortsetzung seiner Worte sagt Abulwalîd: ومنه ايضا קול שוט וקול רעש אופן, d. h. daß auch שוט in Nah 3 2 in diesem Sinne zu erklären sei[2] und auch diese Erklärung findet sich in Eliezers Komm. z. St. (meine Edition, Warschau 1913, p. 174): שוט, כמו שוט שוטף שקורין פְּלוֹטאה „שוט ist wie in Jes 28 15 zu erklären, d. h. Flut" (franz. flot od. floté, s. meine Anm. z. St.). Endlich erklärt Eliezer auch שאט in Hes 16 57 im Sinne von umherkreisen, s. seinen Komm. z. St. (meine Edition, p. 25): השאטות ושואפות גם אותך מסביב לבלעך „die da um dich umherkreisen und dich zu verschlingen suchen". Ebenso erklärt dieses Wort ein Exeget des XIII. Jahrh., Mose b. Scheschet aus Bagdad.

Warschau. SAMUEL POZNAŃSKI.

[1] Eliezer erklärt also merkwürdigerweise חוָֹה als מָחוז, Provinz, Land.

[2] Dementsprechend lautet die Glosse طوف وجولان, Umkreisung.

7. חֵת.

Ḥet bezeichnet im A. T. den Stammvater und dann das Volk der in vieler Hinsicht noch rätselhaften Ḥetiter. Dasselbe Volk heißt in den keilinschriftlichen Quellen Ḫatti und in den ägyptischen Urkunden Cheta oder besser Ḫette (BÖHL, Kanaanäer u. Hebräer S. 13). In den Texten von Boghazkiöi ist Ḫatti Name der Hauptstadt des Volkes. Also trugen Stadt, Land und Volk denselben Namen. EDUARD MEYER weist in seiner Monographie „Reich und Kultur der Chetiter", Berlin 1914, S. 15 im Anschluß an diese Beobachtung darauf hin, daß ganz ähnlich die Verhältnisse bei dem Namen Assur und Pasargadai liegen. Aber was bedeutet Ḥet ursprünglich? Auf diese Frage scheint mir durch den uns aus den Texten von Boghazkiöi bekannt gewordenen ḥetitischen Könignamen Ḫattusil Licht zu fallen. Der erste Bestandteil dieses Namens ist deutlich Ḫatt[u] = Ḥet. Aber was ist usil? Dieses Wort findet sich im Etruskischen wieder und ist eins von den wenigen etruskischen Worten, deren Bedeutung feststeht. Nach dem Aufsatz von TH. KLUGE in Memnon 1909 bedeutet usil Sonne. Nun gehören höchstwahrscheinlich die alten Etrusker zur kaukasischen Völkergruppe und sind aus Asien nach Europa gewandert (v. LICHTENBERG in Memnon 1909). Zum Kaukasischen darf vielleicht auch das Ḥetitische gerechnet werden. Bei aller Zurückhaltung, die in diesen Fragen geboten erscheint, darf mithin die Hypothese aufgestellt werden, daß der Königsname Ḫattusil im Sinne von „Ḥattu ist Sonne" zu deuten ist. Daß bei den Ḥetitern der Sonnengott eine große Rolle gespielt hat, unterliegt keinem Zweifel. Er findet sich in der Prozession von Jazylykaja, und der Großkönig des ḥetitischen Reiches wird in den Texten regelmäßig als Inkarnation der Sonne bezeichnet (ED. MEYER a. a. O. S. 31). Demnach hat die Hypothese, daß Ḥet oder Ḫatt[u] ursprünglich den Sonnengott bedeutet, ein hohes Maß von Wahrscheinlichkeit. —

Naumburg (Queis). Lic. Dr. FRANCKH.

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

FLEISCHMANN, P., Alttestamentliche Lyrik (Religionsgesch. Volksbb. VI, 8). Tübingen 1915. 60 S. 8°.

† GRAY, G. B., The Forms of Hebrew Poetry, considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the OT. London 1916. 8°.

NEUBAUER, JACOB, Zwei mißverstandene Talmudstellen zur Frage der hebräischen Punktation (Nekuda), s. OLZ 1916, 3, Sp. 76—80.

CONRAD VON ORELLI. Sein Leben und Wirken aus dem schriftlichen Nachlaß dargestellt von ERNST KAPPELER. Zürich 1916. 507 S. 8°.

HUGO WINCKLER. Zwei Gedächtnisreden in der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin gehalten am 2. Juli 1913 von ALFRED JEREMIAS u. OTTO WEBER und Winckler-Bibliographie zusammengestellt von OTTO SCHROEDER. Mit einer Porträtzeichnung. (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1915, 1.) Leipzig 1916. 48 S. Gr.-8°.

† WIENER, H. M., First Steps in the Study of Glossing, s. BS 1915, October, 602—617.

† WILSON, R. D., The Book of Daniel and the Canon, s. PThR 1915, 3, 352—408.

2. Text und Übersetzungen.

BUCKLE, D. P., Bohairic Lections of Wisdom from a Rylands Library MS, s. JThSt XVII No. 65 (Oct. 1915), 78—98.

HARWELL, R. R., The Principal Versions of Baruch. Doctor-Diss. der Yale University 1915. 66 S. 8°.

HIRSCHFELD, HARTWIG, Fragments of Sa'adyāh's Arabic Pentateuch Commentary, s. JQR VI, 3 (Jan. 1916), 359—383.

JOHANNESSOHN, M., Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta. Teil 1, Diss. (Berlin) o. D. 83 S. 8°.

† KAHLE, P., Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes, s. ThStK 1915, 4, 399—439.

† KETTER, P., Ein koptischer Text von Joel 1 $_{5-15}$, s. OCh V, 1, 1915, 1—9.

MARGOLIS, MAX L., τετροπωμενους Joshua 11 6, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 286—289.

MARGOLIS, MAX L., Hexapla and Hexaplaric, s. AJSL XXXII, 2 (Jan. 1916), 126—140.

MINGANA, ALPHONSE, Syriac Versions of the Old Testament, s. JQR VI, 3 (Jan. 1916), 385—398.

Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 2: RAHLFS, ALFRED, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Berlin 1914. XXVI, 444 S. Lex.-8°.

PINCUS, SIEGBERT, Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus, s. ZDMG 1915, 3, 225—270.

3. Altes Testament und Altertum.

GUSTAVS, A., Mitanni-Stämme in Ḫatti, s. OLZ 1915, 10, Sp. 298 f.

GUSTAVS, A., Der Stamm eines lykischen Verwandtschaftswortes in etruskischen Eigennamen?, s. OLZ 1915, 9, Sp. 271 f.

HÜSING, G., Gūgu (678—643), s. OLZ 1915, 10, Sp. 299—303.

HÜSING, G., Amuhitā, s. OLZ 1915, 8, Sp. 232—235.

HÜSING, G., Arbaka, s. OLZ 1915, 11, Sp. 327—331.

HÜSING, G., Artōštā, s. OLZ 1916, 2, Sp. 41—45.

KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln. 16. u. 17. (Schluß-)Lieferung. Schluß des Glossars, Wörter- u. Namensverzeichnisse, Nachträge, Konkordanz von Otto Weber u. Erich Ebeling. Leipzig 1915, 1441—1614. 8°.

LANDSBERGER, BENNO, Der kultische Kalender der Babylonier u. Assyrer. Erste Hälfte. (Leipziger semitstiische Studien VI, 1/2). Leipzig 1915. VI, 150 S. 8°.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

LANGDON, STEPHEN H., The Sumerian Epic of the Fall of Man, s. ET XXVII, 4 (Jan. 1916), 165—168.

POEBEL, ARNO, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur, s. OLZ 1915, 8, Sp. 225—230, und 9, Sp. 257—265.

PRINCE, J. DYNELEY, The Hittite Material in the Cuneiform Inscriptions, s. AJSL XXXII, 1 (Okt. 1915), 38—63.

† PRINZ, HUGO, Altorientalische Symbolik. Preisgekrönt v. der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1915. XII, 146 S. m. 17 Taf. Lex.-8°.

ROGERS, ROB. WILL., A History of Babylonia and Assyria. Sixth Edition in two Volumes, Revised, largely Rewritten, and Illustrated. Vol. I. Prolegomena. XXVI, 542 S. Vol. II. The History of Babylonia, Assyria, and Chaldea. XIX, 609 S. The Abingdon Press New York Cincinnati [1915]. 8°.

SCHROEDER, O., Zu Berliner Amarnatexten, s. OLZ 1915, 10, Sp. 293—296.

SCHROEDER, O., Ueber den Namen des Tamûz von Byblos in der Amarnazeit, s. OLZ 1915, 10, Sp. 291—293.

SCHROEDER, OTTO, Zum sog. 2. Arzawabrief (VAT 342), s. OLZ 1915, 8, Sp. 231 f.

SCHUBERT, W., Altägyptisches Anschauungsmaterial für die Urkunden griechisch-römischer Zeit, s. OLZ 1916, 1, Sp. 1—9.

STRECK, M., Assurbanipal u. die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. I. Teil: Einleitung. Das urkundliche Material, Chronologie und Geschichte DIV S. II. Teil: Texte. Die Inschriften Assurbanipals u. der letzten assyrischen Könige. IV, 422 S. III. Teil: Register. Glossar, Verzeichnis der Eigennamen, Schluß-Nachträge u. kleinere Berichtigungen. S. 423—866. Leipzig 1916. 8°. (VAB: 7_{1-3}).

WINLOCK, H. E., The Theban Necropolis in the Middle Kingdom, s. AJSL XXXII, 1 (Okt. 1915), 1—37.

WRESZINSKI, W., Ein neuer ägyptischer König?, s. OLZ 1915, 9, Sp. 268—271.

WRESZINSKI, W., Eine Statue aus der 22. Dynastie, s. OLZ 1915, 12, Sp. 353—359.

WRESZINSKI, W., Eine Statue des Monthemhêt (Mit 3 Tafeln), s. OLZ 1916, 1, Sp. 10—18.

ZIMMERN, H., Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß. Leipzig 1915. 72 S. Lex.-8°.

4. Exegese.

† HOONACKER, A. v., Expository Notes, s. Exp 1915, Mai, 452—459.

† WIENER, H. M., Prof. Lofthouse and the Criticism of Pentateuch, s. BS 1915, Juli, 475—500.

† LOFTHOUSE, W. F., and H. M WIENER, The Criticism of the Pentateuch, s. BS 1916, Januar, 90—136.

NAVILLE, ED., The Unity of Genesis, s. Victoria Institute Transactions (21. Juni 1915) 1915, 28 S. 8°.

† HOONACKER, A. v., Connexion of Death with Sin rec. to Gen. I—III, s. Exp 195, Febr., 131—143.

† ZAPLETAL, V., Metrische Analyse von Gen 2_{5}—3_{24}, s. BZ 1915, 3, 215—220.

† LANGDON, STEPH., The Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. University Museum, Philadelphia 1915.

SAYCE, A. H., The Garden of Eden and the Fall of Man according to the Sumerians, s. ET XXVII, 2 (Nov. 1915), 88—90.

† GRAY, G. B., The Sacrifices of Cain and Abel, s. Exp 1915, Juli, 1—23.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis, Chapter IX, s. ET XXVI, 12 (Sept. 1915), 558—560; Chapter X, s. ET XXVII, 3 (Dec. 1915), 136—138.

† WIENER, H. M., The text of Genesis 31, s. BS 1916, Januar, 140—149.

† ZORELL, F., Der Jakobsegen, s. BZ 1915, 2, 114—116.

VAN RAVESTEIJN, TH. L., Exodus 3: 14, 15, s. ThT 1915, 5, 408 f.

† DELPORTE, L., Le nom du premier autel élevé par Moïse, Exod 17, 15—16, s. BZ 1915, 2, 117—120.

FINN, A. H., The Tabernacle Chapters, s. JThSt XVI, 64 (Juli 1915), 449—482.

BAUMGARTNER, W., Jephtas Gelübde Jud. 11_{30-40}, s. ARW 1915, 240—249.

HAUPT, PAUL, Samson and The Ass's Jaw, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 296—298.

† KLAEHN, TH., Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K der Samuelisbücher mit der Quelle J des Heptateuch. Diss. Rostock 1914. 8, 54 S. 8°.

CONNOR, DAVID, Did Uzzah die by Lightning?, s. ET XXVII, 6 (März 1916), 285 f.

SEGAL, M. H., Studies in the Books of Samuel II, s. JQR VI, 2 (Oct. 1915), 267—302.

GUILLAUME, A., David's Lament over Saul and Jonathan, s. JThSt XVI, 64 (Juli 1915), 491—494.

KENNEDY, J., David's Lament over Saul and Jonathan: II Sam. 1:19—27, s. AJSL XXXII 2 (Jan. 1916). 118—125.

† MARGOLIOUTH, H., Abner's Answer to Ischbosheth, s. Exp 1915, August, 155—162.
† LIAS, J. J., The Unity of Isaiah, s. BS 1915, Oktober, 560—591.
FRIEDLÄNDER, ISRAEL, The Present Position and the Original Form of the Prophecy of Eternal Peace in Isaiah 2. 1—5 and Micah 4. 1—5, s. JQR VI, 3 (Jan. 1916), 405—413.
DAICHES, SAM., An Explanation of Isaiah 27. 8, s. JQR VI, 3 (Jan. 1916), 399—404.
ROBINSON, T. H., The Text of Jeremiah VI 27—30, in the Light of Ezekiel XXII 17-22, JThSt XVI, 64 (Juli 1915), 482—491.
† BARNES, W. E., The Prophet of the God of Love: Hosea, s. Exp 1915, Febr., 97—108.
† MOFFATT, J., Lit. Illustrations of Amos, s. Exp 1915, march, 272—288.
DAICHES, SAM., Amos VI. 2, s. ET XXVI, 12 (Sept. 1915), 562 f.
† KATWIJK, J. v., Exegetica. Micha 5, 1, s. Geref ThT 1915, Dec. 343—352.
VAN KOEVERDEN, W., Le psaume XXXIX, s. RB 1915, 3/4, 563—568.
BARNES, W. EMERY, Textual Critcism of the Old Testament. An Instance (Ps. XCVII. 11), s. JThSt XVII, 66 (Jan. 1916), 152—156.
GREY, H. G., and WHITLEY, W. T., Psalm CXXI. 1, s. ET XXVII, 4 (Jan. 1916), 185 f.
KENNEDY, JAMES, Psalm CXXI. 1, s. ET XXVII, 3 (Dec. 1915), 138 f.
WEIR, T. H., Psalm CXXI, 1, s. ET XXVII, 2 (Nov. 1915), 90 f.
† BOLLAND, G. J. P. J., De boeken der spreuken uit de leerzaal van zuivere rede. Leiden 1915. 237 S. 8°.
† BERRY, G. R., The Purpose of the Book of Ecclesiastes, s. Rev. Exp. 1916, 1, 88—98.
HUMBERT, P., Qohéleth. Extrait de la Revue de Théologie et de Philosophie (No. 16, Septembre-Octobre 1915). Lausanne. 27 S. 8°.
BOUTFLOWER, C., The Historical Value of Daniel V and VI, s. JThSt XVII No. 65 (Oct. 1915), 43—60.
WEIDNER, ERNST F., Babylonisches im Buche Henoch, s. OLZ 1916, 3, Sp. 74 f.
MINGANA, ALPH., Quelques mots sur les odes de Salomon II., s. ZNW 1915, 167—190.
PREUSCHEN, ERWIN, Ein Übersetzungsfehler in den Oden Salomos, s.ZNW 1915, 233—235.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BANETH, E., Was ist עליל?, s. ZDMG 1915, 3, 402—404.
BAUER, H., Die Herkunft des Wortes גוי „Volk", s. ZDMG 69 (1915), 566. — Die hebräischen „Duale" צהרים und ערבים, s. ib. 566 f.
BAUER, H., Semitische Sprachprobleme. 6. Die Entstehung des semitischen Passivums. 7. Das aramäische Aoristpräfix *n*, s. ZDMG 69 (1915), 562 f.
BEER, GEORG, Hebräische Grammatik. Erster Band: Einleitung, Schrift-, Laut- u. Formenlehre. Die Nomina. Zweiter Band: Verba, Partikeln, Satzlehre, Paradigmen. Berlin u. Leipzig 1915 u. 1916. 144 + 156 S. 12°. (Sammlung Göschen).
BÖHL, M. Th., בֵּין הָעַרְבַּיִם, s. OLZ 1915, 11, Sp. 321—324.
CASPARI, WILH., Elohim als Elativ?, s. ZDMG 1915, 3, 393—401.
CASPARI, W., Zu meinem Artikel „Elohim als Elativ?" ZDMG 69, 393 ff., s. ZDMG 69 (1915), 558.
COWLEY, A., The Meaning of מָקוֹם in Hebrew, s. JThSt XVII, 66 (Jan. 1916), 174—176.
EMBER, AARON, The etymological equivalent in Egyptian of the common Semitic word for „life", s. OLZ 1916, 3, Sp. 72—74.
EPSTEIN, J. N., Lexikalisches. I. כל, ܦܩܐ; כולי, קולי; II.? בְּשֵׁךְ; ܦܲܣܡܐ ܦܣܡܐ; כורכשתא, כוסך, כרכשא, s. OLZ 1916, 1, Sp. 19—21.
HAUPT, P., Critical Notes. I. Heb. *evyônâ*, "soul"; II. The Hebrew Names for "Ostrich"; III. Assyr. *lâm iççûri çabâri*, "before the birds cheep", s. AJSL XXXII 2 (Jan. 1916), 141—144.
HAUPT, PAUL, Heb. *argamân* and *tekêleth*, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 298 f.
HAUPT, PAUL, Heb. *lĕḥî*, cheek, and *lôaʻ*, jaw, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 290—295.
HAUPT, P., Hebr. *levenâ*, Tontafel, s. OLZ 1915, 11, Sp. 324.
HAUPT, P., Hebr. *natán* „geben" im Arabischen und Aethiopischen, s. ZDMG (1915), 564. — Das aramäische Ittafʻal ein Intafʻal, s. ib. 565 f.
HAUPT, P., Assyr. *ramku* "Priest" = Heb. *komer*, s. AJSL XXXII, 1 (Okt. 1915), 64—75.
HAUPT, P., Assyr. *xabû*, amphora, s. OLZ 1915, 10, Sp. 296 f.
POPENOE, PAUL, The Propagation of the Date Palm: Materials for a Lexicographical Study in Arabic, s. JAOS 35, III (Dec. 1915), 207—212.
SAPIR, E., Notes on Judeo-German Phonology, s. JQR VI, 2 (Oct. 1915), 231—266.
† SCHLÖGL, N., אֵל, אֱלֹהַּ, אֱלֹהִים, יְהוָה, s. BZ 1915, 2, 106—113.
SCHROEDER, O., *Ku A* = *pû* „Mund", s. OLZ 1915, 11, Sp. 325 f.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Abt, A., Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie, s. ARW 1915, 257—268.
Badè, Will. Fred., The Old Testament in the Light of To-day. A Study in Moral Development. Boston and New York 1915. XXII, 326 S. 8°.
Barton, George A., Tammuz and Osiris, s. JAOS 35, III (Dec. 1915), 213—223.
Baudissin, Wolf Wilhelm Graf, 'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion, s. ARW 1915, 173—239.
Berkusky, H., Totengeister u. Ahnenkultus in Indonesien, s. ARW 1915, 301—332.
Bousset, W., Zur Dämonologie der späteren Antike, s. ARW 1915, 134—172.
Brandt, Wilh., Die Mandäer, ihre Religion u. ihre Geschichte. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuve Reeks. Deel XVI No. 3.) Amsterdam 1915. VII, 62 S. 4°.
Caland, W., Vedische Religion (1910—1914), s. ARW 1915, 480—490.
Caskey, L. D., A Chryselephantine Statuette of the Cretan Snake Goddess, s. AJA XIX, 3 (July-Sept. 1915), 237—249.
Cossmann, W., Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. = Beiheft 29 zu ZAW. Gießen 1915. VIII, 231 S. Gr.-8°.
† Dentler, Entstehung des israelitischen Monotheismus und Ursprung der christlichen Kirche, s. ThQ 1915, 3, 441—449.
† Dussaud, R., Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens. Paris. 8°.
Eisler, Rob., Noch eine Steingeburtssage, s. ARW 1915, 595. — Mutter Erde bei den Juden, s. ebenda 1915, 596 f.
Eitrem, S., Überschreiten und Ähnliches, s. ARW 1915, 588 f.
Franke, O., Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909, s. ARW 1915, 394—479.
† Gray, G. B., Interpretations of Jewish Sacrifice, s. Exp 1915, Mai, 385—404.
† Gray, G. B., The Antiquity and Perpetuity of Sacrifices, s. Exp 1915, Juni, 528—552.
Hellwig, Alb., Deutscher Volksglaube vor Gericht, s. ARW 1915, 287—300.
† Hill, E., The Mystical Significance of Apocalyptic Numbers, s. Exp 1915, October, 365—374.
Hoffmann, Konr., Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens. Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Aegyptens. VII, 1. Leipzig 1915. 78 S. 4°.
Jacobi, H., Der Jainismus, s. ARW 1915, 269—286.
Jacobi, Adolf, Zu dem Diebszauber, s. ARW 1915, 585—587.
† Jahn, G., Über den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtschreibung. Allgemein verständlich dargestellt. Leiden 1915. XV, 672 S. Gr.-8°.
Kazarow, G., Kleideropfer, s. ARW 1915, 593.
Kiock, A., Athene Aithyia, s. ARW 1915, 127—133.
Koch-Grünberg, Th., Zwei Mythen der Arekuná-Indianer, s. ARW 1915, 385—393.
König, Ed., Geschicbte der Alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt. 2., durchaus neubearb. Aufl. Gütersloh 1915. VIII, 689 S. 8°.
König, Ed., Der Mondgott bei den Hebräern, s. ZDMG 1915, 3, 283—288.
Körte, Alfr., Zu den eleusinischen Mysterien, s. ARW 1915, 116—126.
Lasch, R., Das Pfeifen und seine Beziehung zu Dämonenglauben und Zauberei, s. ARW 1915, 589—592 (593).
† Lichtenstein, M., Die Grundlagen und die Entwickelung der Bedeutung des Wortes nefeš im Alten Testament. 1. Tl. Diss. Rostock 1915. 72 S. 8°.
† Mackintosh, H. R., Eschatology in the Old Testament and Judaism, s. Exp 1915, Juli, 47—65.
† Margoliouth, D. S., Healing on the Sabbath Day, s. Exp 1915, Januar, 1—15.
Meinhof, Carl, Die afrikanischen Religionen 1910—1914, s. ARW 1915, 491—519.
Mercer, Sam. A. B., The Ethiopic Liturgy, its Sources, Development and Present Form. Milwaukee, London 1915. XVI, 487 S, 8°.
Messel, N., Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. = Beiheft 30 zu ZAW. Gießen 1015. IV, 188 S. Gr.-8°.
† Michelet, S., Forberedelsen for Kristus i Israels religions historie. Fra Mose til profeterne. Christiania 1915. 8°.
Nielsen, Ditlef, Abstrakte Götternamen, s. OLZ 1915, 10, Sp. 289—291.
Nöldeke, Th., Der weiße Dēv von Māzandaran, s. ARW 1915, 597—600.
† Nötscher, F., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster i. W. 1915. 122 S. Gr.-8°.

† Ridderbos, J., Israel en de Baäls, afval of ontwikkeling. Rekt.-Rede. Nijverdal 1915. 95 S. Gr.-8°.

Scheftelowitz, J., Die Leviratsehe, s. ARW 1915, 250—256.

Schroeder, O., Eine Göttin *Za-gá-gá*, s. OLZ 1916, 3, Sp. 75 f.

Schroeder, Otto, *belit* und *belat*, s. OLZ 1915, 9, Sp. 266.

† Schwenn, F., Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Gießen 1915. 202 S. 8°.

Siebourg, M., Steinäxte als Zaubermittel. — Zu den Ephesia grammata, s. ARW 1915, 594.

Smith, J. M. P., Some Problems in the Early History of Hebrew Religion, s. AJSL XXXII 2 (Jan. 1916), 81—97.

Spiegelberg, W., Die Bitte eines kinderlosen Ägypters um Totengebete, s. ARW 1915, 594—596.

† Torm, F., Das stellvertretende Leiden im Judentum u. im Christentum. Vortrag. Leipzig 1915. 20 S. 8°.

Vysoký, H., Der Schuh in den Hochzeitsgebräuchen, s. ARW 1915, 593.

Warneck, Joh., Die Opfer bei den Tobabatak in Sumatra, s. ARW 1915, 333—384.

† Watson, W., The New Heaven and the New Earth, s. Exp 1915, Febr., 165—179.

Weinreich, O., De dis ignotis quaestiones selectae, s. ARW 1915, 1—52.

Weinreich, O., I. Die Dreizehn als heilige Zahl. II. Die Dreizahl der Begriffe. III. Vom „Überschüssigen". IV. Eine orphische Ewigkeitsformel. V. Sacrale Zwölfzeiler. VI. Die böse Dreizehn, s. ARW 1915, 600—605.

Weniger, Ludw., Die Seher von Olympia, s. ARW 1915, 53—115.

Werminghoff, Alb., Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, s. ARW 1915, 520—584.

7. Geschichte Israels.

† Denio, F. B., Israels Philosophy of History, s. BS 1915, Juli, 357—373.

† Genung, J. G., Inner History of the Chaldean Exile, s. BS 1916, Januar, 13—43.

Langdon, S., New Inscriptions of Nabuna'id, s. AJSL XXXII 2 (Jan. 1916), 102—117.

† Moffatt, J., Prophets and Kings, s. Exp 1915, Jan., 15—28.

Mowinckel, Sigmund, Om den jødiske menighets og provinsen Judaeas organisation ca. 400 f. Kr., s. Norsk teologisk tidsskrift 1915, 123—148 und 226—280.

† Peritz, I. J., Old Testament History. New York 1915. 8°.

Sethe, Kurt, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit III. Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Könige Ptolemäus Soter und Ptolemäus V. Epiphanes. Leipzig 1916. II, 159—230. = Urkunden des ägypt. Altertums. Zweite Abt. Heft 3.

8. Geographie Palästinas.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Hrsg. von G. Dalman. Elfter Jahrg. (1915). Berlin 1915. I. Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1914/15 von Dalman 1—14. II. Arbeiten aus dem Institut: Dalman, Das alte u. das neue Jerusalem u. seine Bedeutung im Weltkriege 17—38; Dalman, Zion, die Burg Jerusalems 39—84; Schmidt, B., Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche 85—118; Dalman, Christentum u. Mission in Palästina u. ihre Lage im Kriege 119—146. III. Von unseren Reisen: Seeger, H., Von Sichem ins Land Gilead 149—168. Anhang: Kahle, P., Kriegserlebnisse in Ägypten u. in französischer Gefangenschaft 169—178.

PEF Oktober 1915. — Notes and News 155—164. — Baldensperger, Philip J., The Immovable East (*continued*) 165—170. — Masterman, E. W. G., and R. A. S. Macalister, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine 170—179. — Watson, Charles, Measures of Distance in Palestine 179—186. — Pilcher, E. J., The Shekel of the Sanctuary 186—195. — Berchem, Max van, Note on the Graffiti of the Cistern at Wady el-Jōz (*concluded*) 195—198. — Offord, Joseph, Archaeological Notes 198—205. — Reviews and Notices of Publications 205 f.

PEF January 1916. — Notes and News 1—10. — Masterman, E. W. G., and R. A. S. Macalister, Occasional Papers of the Modern Inhabitants of Palestine 11—19. — Baldensperger, Ph. J., The Immovable East 19—26. — Dickie, A. C., The Jews as Builders 26—33. — Newton, F. G., Notes on Damascus 33—37. — Offord, J., Archaeological Notes 38—44. — Reviews and Notices of Publications 44—49.

ZDPV XXXVIII (1915), 3. — Bergsträsser, G., Sprachatlas von Syrien und Palästina. (Hierzu Tafel XX—LXII), 169—222. — Bleckmann, F., Drei griechische Inschriften aus dem Ḥaurān, 222—228; — Bericht über griechische u. lateinische Epigraphik für 1913—14, 229—239. — Bücherbesprechungen, 240—245. — Zeitschriftenschau, 246 f.— Vereinsnachrichten, 247 f.

ZDPV XXXVIII (1915), 4. — LAUFFS, Zur Lage und Geschichte des Ortes Kirjath Jearim S. 249—302. — Zeitschriftenschau S. 303. — Vereinsnachrichten S. 304.

Das Land der Bibel. Band I, Heft 5 u. 6: KILLERMANN, S., Die Blumen des heiligen Landes. Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien u. Palästina. 44 + 55 Seiten und 6 + 4 Abbildungen. Leipzig 1915. 8°.

DAHL, GEORGE, The Materials for the History of Dor (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences Vol. 20, 1—131). Yale University Press 1915. 131 S. 8°.

HAUPT, P., Das Land Ub, s. OLZ 1916, 2, Sp. 45 f.

† KLEIN, S., Hebräische Ortsnamen bei Josephus, s. MGWJ 1915, 7/10, 156—169.

LAMMENS, Henri, Une visite au šaiḫ suprême des Noṣairīs Ḥaidarīs, s. JA Onzième série, Tome V, No. 1 (Jan. 1915), 139—159.

† LINDEN, J. V. D., Het heilige land bezien bij het licht van Bijbel en historie. Met 20 autotypiën. Kampen 1915. 304 S. Gr.-8°.

MURRAY, S. B., jr., The Great Temple at Palmyra, s. AJA XIX, 3 (Juli—Sept. 1915), 268—276.

WUTZ, FRANZ, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. I. Hälfte: Quellen u. System der Onomastika. 672 S. II. Hälfte: Texte der Onomastika und Register. XXXII, S. 673—1200. Leipzig 1914 u. 1915. 8°.

9. Archaeologie.

CLAY, ALBERT T., The Son's Portion in the Oldest Laws known, s. ET XXVII, 1 (Okt. 1915), 40—42.

GELDEREN, C. VAN, Zum assyrischen Königstitel *šar kiššati*, s. OLZ 1915, 9, Sp. 265.

GRAY, G. BUCHANAN, A Group of Hebrew Names of the Ninth Century B. C., s. ET XXVII, 2 (Nov. 1915). 57—62.

HAUPT, PAUL, The Grain-mowing Month, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 298.

HAUPT, P., Der Korngrünfutterschnittmonat, s. OLZ 1915, 12, Sp. 359—361.

JASTROW, MORRIS, jr., The "Nazir" Legislation, s. JBL XXXIII, 4 (Dec. 1914), 266—285.

† KARGE, P., Prähistorische Denkmäler am Westufer des Gennesaretsees. Hab.-Schrift. Breslau 1914. 64 S. mit Fig. u. Abb. 8°.

MÜLLER, W. MAX, Steinbohrer in Altbabylonien, s. OLZ 1915, 9, Sp. 266—268.

SCHOFF, WILFRED H., The Eastern Iron Trade of The Roman Empire, s. JAOS 35, III (Dec. 1915), 224—239.

SCHWENZNER, W., Zum altbabylonischen Wirtschaftsleben, Studien über Wirtschaftsbetrieb, Preise, Darlehen u. Agrarverhältnisse. (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1914, 3.) Leipzig 1915. 130 S. Gr.-8°.

SULZBERGER, MAYER, The Ancient Hebrew Law of Homicide. Philadelphia 1915. 160 S. 8°.

10. Aramaica und Verwandtes.

† ÇOOK, S. A., The Significance of the Elephantine Papyri for the History of Hebrew Religion, s. AJTh 1915, Juli 346—382.

GRESSMANN, H., Jüdisch-Aramäisches bei Epiphanius, s. ZNW 1915, 191—197.

KITTEL, G., Eine synagogale Parallele zu den Benai Qejâma, s. ZNW 1915, 235 f.

† HOONACKER, A. V., Une communauté Judéo-Araméenne à Eléphantine en Egypte au VIe et Ve siècles avant J.-C. New York 1915. 8°.

JANSSEN, A., Inscriptions copiées à Aden, s. RB 1915, 3/4, 569—573.

LIDZBARSRI, M., Ephemeris für semitische Epigraphik. Dritter Bd. Fünftes Heft. Gießen 1915. S. 281—322. Gr.-8°.

11. Judaica.

† APTOWITZER, V., Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur V. Wien 1915. 82 S. Gr.-8°.

BENTWICH, NORMAN, The Rightfulness of the Jews in the Roman Empire, s. JQR VI, 2 (Oct. 1915), 325—336.

† CARLEBACH, S., Beth Josef Zebi zum Traktat Berachoth. Berlin 1915. 640 S. Gr.8°.

† FRIEDLAENDER, I., The Jews of Russia and Poland. A Bird's-eye View of their History and Culture. New York 1916. 8°.

HALPER, B., An Autograph Responsum of Maimonides, s. JQR VI, 2 (Oct. 1915), 225—229.

HALPER, B., A Volume of the Book of Precepts. By Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ. Edited from an Arabic MS. in the Library of the Dropsie College, translated into Hebrew, and provided with critical Notes and an Introduction. Philadelphia 1915. IV, 278 S. 8°.

HURWITZ, SOLOMON T. H., Pygmy-Legends in Jewish Literature, s. JQR VI, 3 (Jan. 1916), 339—358.

† JONAS, H., De ratione quae inter Josephum et litteras rabbinicas intercedit. Diss. Breslau 1915. 69 S. 8°.

† KOHL, H., und C. WATZINGER, Antike Synagogen in Galilaea. Mit 18 (1 farb.) Taf. u. 306 Abb. Leipzig 1916. 231 S. Fol.

LAUTERBACH, JACOB Z., Midrash and Mishnah. A Study in the Early History of the Halakah III, s. JQR VI, 2 (Oct. 1915), 303—323.

MARMORSTEIN, A., Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, s. ThT 1915, 5, 360—383.

† MARMORSTEIN, A., The Doctrine of the Resurrection of the Dead in Rabbinical Theology, s. AJTh 1915, 4, 577—591.

Mishna, Die. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtl. u. sprachl. Einleitungen u. textkrit. Anhängen hrsg. von Proff. G. BEER u. O. HOLTZMANN. I. Seder. Zeraim. 2. Traktat. Pea (Vom Ackerwinkel). Von Prof. Lic. WALT. BAUER. Gießen 1915. V, 74 S. Gr.-8°.

† ROSENTHAL, L. A., Der Rahmen der Mischna. Die jüngste Mischnaquelle. Ein mischnisches Lehr- u. Lesebuch. Berlin 1915. X, 57 + 17 S. Gr..8°.

† SINGERMANN, F., Über Juden-Abzeichen. Ein Beitrag zur sozialen Geschichte des Judentums. Berlin 1915. 51 S. Gr.-8°.

TSCHERNOWITZ, Ch., Die Entstehung des Schulchan-Aruch. Beitrag zur Festlegung der Halacha. Bern 1915. III, 79 S. 8°.

[Abgeschlossen den 29. März 1916.]

13. 6. 16.

El und Neter.

Von Professor D. Dr. **Karl Beth** in Wien.

Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Wortes אֵל wurde in mir aufs neue rege, während ich meine Studien über den Gottesgedanken der Primitiven einem vorläufigen Abschluß entgegenführte. Das war Ende 1913, als mein Buch über „Religion und Magie bei den Naturvölkern" seiner Vollendung entgegenging. Erst der religionsgeschichtliche Durchblick innerhalb eines anscheinend ganz anders gearteten ethnographischen Gebietes erhellte auf merkwürdige Weise das alte und schwierige Problem der hebräischen Gottesbezeichnungen. In den bei den Naturvölkern zum Teil sehr fein ausgebildeten Vorstellungen von Gottheit und Göttlichem fielen mir zahlreiche Ähnlichkeiten mit Anschauungen auf, die sowohl in dem alttestamentlichen *'el-* und *'elohim-*, wie auch in dem ägyptischen *neṯer*-Begriff vorzuliegen scheinen. Diesen Ähnlichkeiten bin ich inzwischen nachgegangen. Auch hierbei hat sich der von mir eingenommene Standpunkt bewährt, der die Beschränkung auf eine einzelne Religion nicht duldet, sondern die Religionsvergleichung zum Prinzip hat, weil nur durch letztere das der einzelnen Religion Spezifische herausgehoben und von demjenigen unterschieden werden kann das, wiewohl ihr genuines Eigentum, dennoch als typisch nicht für sie allein, sondern für eine bestimmte Phase der Religionsbildung anzuerkennen ist. Und es ist aus mehr als einem Grunde interessant und bedeutsam, daß ein gemeinsames Typisches sich gerade bei der Zusammenstellung der genuinen Begriffe herausstellt, die auf semitischem und ägyptischem Boden für das Göttliche geprägt worden sind.

I.

Zur Bezeichnung des Begriffes Gott dienen im semitischen Sprachgebiete drei Stämme, deren Verbreitung über sämtliche semitische Sprachgruppen angenommen werden darf, wenn auch die Verwendung des einen oder anderen Wortes in den einzelnen Gruppen stärker oder schwächer

war: 1. *el-*, *ilu* — letzteres, wie bisher angenommen wurde, die einzige Bezeichnung für Gott im Assyrischen; 2. *eloah*, *elohim*, *ilāh* — besonders im Arabischen die gewöhnliche Bezeichnung; 3. ein verschollenes Wort אלל, das sich in dem himjarischen אלאלת[1], wozu auch die von HERODOT erwähnte Ἀλιλάτ gestellt werden mag, in dem mit Unrecht für jung gehaltenen arabischen *'illun*, vielleicht auch im Namen der babylonischen Göttin Allatu erhalten hat.

Zu dem letzteren der drei Stämme muß aber auch, wie schon NÖLDEKE vorgeschlagen[2], אֱלִיל gezogen werden, dessen Plural für „die Ohnmächtigen, die Nichtse, die Nichtseienden" im Sinne von Götzen als Gegensatz gegen den wahren, seienden Gott gebraucht wird. Denn der Stamm אלל gehört eben, wie das assyrische alâlu „stark sein" und „nichtig, hinfällig sein" erhärtet, zu jenen, die den positiven und negativen Wert eines bestimmten, aber an sich indifferent gemeinten Zustandes ausdrücken (cf. אבל „frisch sein, welk, traurig sein" im Hebräischen wie Assyrischen u. v. a.[3]). Und schon hier möge darauf aufmerksam gemacht werden, daß, zumal im prophetischen Sprachgebrauch, *'elilim* in bewußter Doppelsinnigkeit auftritt und beim Gebrauch dieses Wortes im Ohr des Propheten auch *'el* mitklingen dürfte[4]. Es ist sonach denkbar, daß *'elil* sowohl als Antithese gegen *'el* wie auch als Antithese gegen Jahwe auf Grund desselben Empfindens gebraucht ward, sofern die Wurzel von *'elil* und diejenige von Jahwe das „Sein" bezeichnet. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, daß bei der Bildung, die von אלל zu אליל geführt hat, derselbe Prozeß der Stammeserweiterung obwaltete wie beispielsweise bei der Bildung von אויל „närrisch" aus אול.

Die drei Worte אֵל, אֱלֹהַּ und אלל drücken gleicherweise den semitischen Gottesbegriff aus und zwar, wie ihr wechselnder Gebrauch zeigt, in gleicher Grundbedeutung. Sie müssen daher, wenn es sich um die Feststellung des Begriffes der Gottheit bei den Semiten handelt, und somit auch, wenn es sich um die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes von אֵל handelt, gleicherweise herangezogen werden — während das

---

1 Nach TH. NÖLDEKE, Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1882, S. 1191. C. BROCKELMANN möchte, wie er mir brieflich mitteilt, אלאלת eher durch Reduplikation des zweirad. *il* entstanden denken (s. BROCKELMANN, Grundriß I, 439, § 240a). 2 ebendort.

3 Ich gebe ein Beispiel für viele und bemerke bei dieser Gelegenheit im vorhinein, daß ich mich durchweg hinsichtlich der Beispielgebung sehr beschränke, um den Umfang dieser Abhandlung in bescheidenen Grenzen zu halten.

4 Nicht an sich ausgeschlossen erscheint mir allerdings auch, daß das hebräische *'elil* eine ironische Anspielung auf das assyrische *alilu* „stark" sein möge, mit dem sich assyrische Könige, wie z. B. Salmanassar II. auf der Inschrift der Bronzetore von Balawat, bezeichneten.

phönizische אלון als eine dialektische Sonderbildung beiseite gelassen werden kann. Man hat auch kaum darüber gestritten, ob אל, אלה und אלל synonym sind und wechselweise gebraucht werden. Uneinigkeit bestand allein darüber, ob ein gegenseitiges Stammesverhältnis zwischen den drei Worten bestehe bezw. wie dasselbe aufzufassen sei. Die einen (FLEISCHER, D. H. MÜLLER, anscheinend auch BAETHGEN) waren der Ansicht, אלה sei ganz unabhängig von אל und aus der arabischen Wurzel *aliha* „schaudern" abzuleiten. Während sie auf diese Weise die Grundbedeutung von *'el* und *'eloᵃh* streng unterscheiden, vertritt die Mehrzahl der Forscher die unzweifelhaft richtige Ansicht, daß אל und אלה — אלל wird gewöhnlich in die Betrachtung nicht mit einbezogen — auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen und demgemäß dieselbe Grundbedeutung haben. Bei diesem Standpunkt ergibt sich die Nötigung, die verwandtschaftliche Beziehung der beiden in Rede stehenden Worte für Gott näher zu bestimmen. Hierbei stehen sich in der Hauptsache zwei Ansichten gegenüber, je nachdem ob אלה als irgendeine Pluralbildung von אל in Zusammenhang mit $\sqrt{}$אול aufgefaßt wird, oder ob אל als Kurzform einer $\sqrt{}$ III. j aufgefaßt wird, deren regelmäßig gebildetes Derivat אֱלֹהַּ sei.

Unter denjenigen, welche die erstere dieser beiden Ansichten vertreten, daß nämlich *'eloᵃh* eine Pluralbildung zu *'el* sei, sind wieder die Meinungen geteilt. NÖLDEKE leitet אֵל vom Stamme אול „voran sein, vorn sein" ab und stellt die Gottesbezeichnung mit אַיִל „Widder" und אוּלָם „Vorhof" zusammen[1]. Ist es nun auch nicht unmöglich, אַיִל und אוּלָם in Stammesverwandtschaft mit אֵל zu setzen, so ist doch nicht zu übersehen, daß auch, wie BAUDISSIN mit Recht hervorhebt, der Baumname אֵיל samt den ihm verwandten Bezeichnungen אֵלוֹן, אַלּוֹן, אֵלָה, אַלָּה „doch wohl in einem nicht nur etymologischen Zusammenhang" mit אֵל steht[2]. Daraus ergibt sich die Nötigung, nach einer für אַיִל „Widder" und אֵיל „Baum" in gleicher Weise passenden Grundwurzelbedeutung für אל zu suchen. Diese aber kann unmöglich „vorn sein" sein. Die Lösung mag nun einstweilen darin gefunden werden, daß man für $\sqrt{}$אול nicht die Grundbedeutung „vorn sein" und auch nicht die von GESENIUS vorgeschlagene „dick sein" annimmt, sondern die Bedeutung „stark sein", die zudem durch das arabische اول „in gutem Zustand erhalten, gut und kräftig regieren" gestützt wird. Von dem nach dieser Grundbedeutung verstandenen Stamme *'ul* können in der Tat sämtliche eben genannten Worte ohne Schwierigkeit abgeleitet werden. Es wäre sogar

[1] a. a. O. und auch schon Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, S. 773 f.

[2] W. W. GRAF BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 433.

möglich, von eben diesem Stamme auch אֱוִיל herzuleiten. Das entspräche dann der zur vorwiegend in Gebrauch befindlichen Bedeutung der an sich den indifferenten Begriff „± (mächtig) sein" ausdrückenden Wurzel *'ul* kontrastierenden Bedeutung (analog אלל). Auch dieses *'ul* „töricht sein" läßt sich nicht als Gegensatz gegen „vorn sein" oder gar „dick sein" verstehen, sondern im Gegensatz zu „stark sein" bedeutet es „schwach sein" (an Geist) und im Gegensatz zu „gut regieren" bedeutet es das Verhalten eines Menschen, der unverständige Mittel anwendet und den guten Zustand in einen schlechten verkehrt.

Was nun das Verhältnis von אֱלֹהַּ bezw. אֱלֹהִים zu אֵל betrifft, so sind wieder zwei Hauptansichten zu unterscheiden. NESTLE sucht אֱלֹהִים von אֵל direkt herzuleiten, indem er eine Pluralbildung mittels eingeschobenen ה annimmt, aus der dann erst der Singular אֱלֹהַּ nachträglich gebildet worden sei. Diese Annahme bietet eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Denn da אלה für Gott in fast allen semitischen Sprachgruppen vorkommt, so müßte diese nachträgliche Bildung der Singularform schon dem Ursemitischen angehört haben. WELLHAUSEN, BROCKELMANN u. a. suchen dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß sie אֱלֹהַּ selbst sowie das arabische *ilâh* als einen Plural zu אֵל erklären, von dem dann die Form *'elohim* als ein zweiter Plural gebildet worden sei.

Diese Theorie ist an sich durchaus nicht unwahrscheinlich. Das Ergebnis, das sich aus ihrer Annahme für die Stammesgeschichte der Gottesbezeichnung ergibt, ist dies, daß die beiden Bezeichnungen אֵל und אלה ein und derselbe Stamm sind, sofern die Form mit ה als eine pluralische Erweiterung des Stammes אל anzusehen ist. Die zweite der drei Bezeichnungen für Gott wäre somit auf die erste zurückgeführt. Es wäre also für אלה keine weitere Wurzel neben $\sqrt{}$*'ul* anzunehmen. Gibt man sich mit dieser Erklärung zufrieden, so würde indes immer noch der Stamm אלל seine gesonderte sprachgeschichtliche Betrachtung erfordern.

Mir scheint jedoch von besonderer Wichtigkeit, die Frage so zu formulieren, ob nicht die beiden Stämme אלה und אלל durch eine von einer und derselben Wurzel aus vorgenommene sprachgeschichtliche Bildung ihre zutreffendere Erklärung finden. Diese Fragestellung erscheint um so dringlicher, als auch die andere, der bisher besprochenen gegenüberstehende Grundansicht keine Möglichkeit eines einheitlichen Verständnisses des Sinnes der semitischen Gottesbezeichnungen bietet. Dieser andere Weg, der zur Erklärung der Stämme אל und אלה aus gemeinsamer Wurzel eingeschlagen ist, sei zuvor noch beleuchtet.

Da soll אֵל statt von einer √II. w von einer √III. infirm. abgeleitet werden. HEHN hat letzthin, im Anschluß an DELITZSCH, reiches Material dafür beigebracht, daß אל und אלה von einer √אלי herkommen. Eine Fülle von Beobachtungen, sonderlich die Heranziehung der assyrischen Formen *ili* und *ila* lassen es gut begründet erscheinen, daß auch die Babylonier neben dem biliteralen *ilu* ein triliterales (III. *j*-) Nomen kannten, das in anderen semitischen Sprachen als III. *h* auftritt. Das Wort אֵל sieht HEHN als eine Kurzform an, die durch Verschwinden des 3. Radikals entstanden sei[1]. Er stellt die von ihm supponierte √אלי mit der Präposition אֶל, إِلَى zusammen. So wenig aber wie den anderen, die auf diese Präposition zurückgehen [LAGARDE, HOMMEL, KARGE, DELITZSCH], gelingt es ihm, aus der Bedeutung von אֶל = „nach hin" der Bedeutung von אֵל = „Gott" näher zu kommen und einen den primitiven Denkformen entsprechenden Begriff aufzuzeigen, aus dem sich ungezwungen die Entwicklung zum Gottesbegriff erkennen ließe. In der Grundauffassung schließt sich HEHN an DELITZSCH an, will jedoch statt „Ziel" lieber „Bereich" als Bedeutung von √אלי annehmen und faßt seine Meinung folgendermaßen zusammen: „Mit der Bedeutung Richtung, Bereich, Gebiet ist aber derjenige, der die Richtung angibt, der Richter, Lenker, der Inhaber des Bereichs oder Gebiets, also der Herr desselben, der Gebieter gemeint. Es ist klar, daß sich mit dieser Bedeutung ohne weiteres auch die Bedeutung Macht, Gewalt o. ä. verbinden konnte."[2] — Etwas Gewundenes wird man dieser Erklärung nicht absprechen können. Daß aus dem abstrakten Wurzelbegriff Bereich zunächst das Konkretum Gebieter und dann aus diesem wieder das Abstraktum Macht wird, um schließlich in der pluralen Wortbildung wieder den Allgewaltigen zu bezeichnen, klingt zum mindesten umständlich. Vor allem aber ist bei dieser zweiten Theorie ebenso wie bei jener ersten die Berücksichtigung des Stammes אלל nebst den Formen אלה und אלון gänzlich zu vermissen. Will man zum erschöpfenden Verständnis des genuinen Sinnes von *'el* gelangen, so darf man diese Bildung aus der Betrachtung nicht ausschließen.

Ich fasse sowohl אלה wie אלל als Variationen eines einfachen, ursprünglich biliteralen Stammes auf. Die Geschichte der Wortbildungen zeigt solche Erscheinungen in großer Zahl. Mit Absicht verwende ich aber für diese Erscheinung nicht den Ausdruck Metaplasmus, sondern ich ziehe demselben das in der Biologie für ähnliche Erscheinungen bewährte

[1] J. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 210.

[2] HEHN, S. 211.

Wort Variation vor. Denn es handelt sich hier keineswegs um Umbildung, sondern um die Wirkung jenes Sprachtriebes, der, ganz wie die Natur bei Herausbildung neuer Lebensformen, auf mancherlei Weise seine Energie erprobend, das von ihm ins Auge gefaßte Ziel nicht auf die eine oder die andere, sondern auf die eine und die andere Weise zu erreichen strebt.

Auf semitischem Sprachgebiet ist der Sprachtrieb, der hier in Rede steht, der auf möglichst einheitliche Herausbildung dreikonsonantiger Stämme tendierende und sich mittels Variationen an den ursprünglichen Stämmen auswirkende. In den semitischen Sprachen sind, wie AHRENS nachgewiesen hat[1], die schwachen Verba aus biliteralen Stämmen hervorgegangen, deren Spuren bis in die jüngste Zeit erhalten geblieben sind. Dieses Ergebnis hat der Sprachtrieb dadurch zustande gebracht, daß er die biliteralen Stämme nach und nach zu triliteralen erweiterte, und zwar durch Produktion von untereinander ebenso wie vom Urstamm verschiedenen (variierenden), aber sinnesgleichen bezw. -ähnlichen Bildungen. So steht בוץ neben בצץ, נור (נר) neben נרר, נוש (= جسأ) neben נשש, זור neben זרר; aus der von NÖLDEKE gegebenen Liste wären hier zu zitieren כף ܟܦܦ neben כפף und כוף, כן, ܟܢܢ neben כון und כנן; cf. ferner die semitischen Stämme: *hâm*, *hamm*, *hamah*, *nahm* für aufgeregt sein oder in Erregung versetzen, *dâm*, *damm*, *damah* für schweigen, *dâẖ*, *daẖẖ*, *daẖah*, *nadẖ* für zerstoßen. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Deutlich ist, daß man solchen Wechselbildungen nicht dadurch beikommen kann, daß man sie, wie bei אל und אלה immer wieder versucht wird, aus einander herleitet. נוש ist nicht aus נשש entstanden und جسأ nicht aus נוש, ebensowenig כוף aus כפף oder umgekehrt. Hier liegt jener Variationstrieb der Sprache vor, der im Interesse der Vereinheitlichung der Sprache an die Stelle des alten Biliteralismus den Triliteralismus durchzuführen strebt; ganz so wie ihn AD. ERMAN für die ägyptische Sprache nachgewiesen hat und wie er dort z. B. in den Parallelbildungen *ṯsj* und *wṯs* („erheben“) sich zeigt[2].

In Analogie zu diesen Variationen der biliteralen Verbalstämme sind auch die eigenartigen Erscheinungen bei der Flexion der zum ältesten

---

[1] K. AHRENS, Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen. In: ZDMG 1910, S. 163 ff.

[2] ERMAN, Ägyptische Grammatik. 3. Aufl. (1911) § 261—263. Im besonderen verweise ich noch auf die Anm. zu § 250, wo ERMAN als Vermutung ausspricht, daß im Ägyptischen die Dreiradikaligkeit der Sprache „ebenso wie jede andere Einheitlichkeit in der Sprache, erst sekundär durchgeführt ist; die schwachen Verba (II. w, III. inf. usw.) und die reduplizierten (4- u. 5-rad.) werden aus älteren zweikonsonantigen Verben entstanden sein.“

Sprachgut gehörenden biliteralen Nomina zu betrachten. Die meisten von diesen sind Verwandtschaftsbezeichnungen. Während sie in der Nennform des Singulars durchweg ihren biliteralen Charakter bewahrt haben, zeigt sich doch in der Flexion das Streben, durch Variation unter Zuhilfenahme eines schwachen Konsonanten einen triliteralen Stamm zu gewinnen, in ähnlicher Weise wie die Verba. Im Syrischen bilden diese Substantiva den Plural durch Einschiebung eines h, z. B. ܚܡܐ Schwiegervater bildet den Plural ܚܡܗܐ wie von III. h. Das Arabische flektiert die Worte أَبٌ Vater, أَخٌ Bruder, حَمٌ Schwiegervater im Singular so, als ob sie am Ende einen langen Vokal hätten, unbestimmt welchen; st. cs.: *abû, abî, abâ*; *aḫû, aḫî, aḫâ*; *ḥamû, ḥamî, ḥamâ*. Diese Erscheinung zeigt, daß zur Zeit, als die arabische Flexion fixiert wurde, die Variation dieser Worte noch nicht abgeschlossen war und die drei in Betracht kommenden schwachen Radikale nebeneinander zur Wahl standen. Die Flexion des Nomens geht vom Stamm III. infirmae aus. Dieses eigentümliche Schwanken zwischen der Wahl von *û, î* und *â* erinnert aber an die assyrische Parallelbildung *ilu, ili, ila*. Das arabische أُمٌّ Mutter zeigt aber eine Erweiterung des Stammes sowohl durch Verdoppelung des 2. rad. wie auch durch Anfügung von h; während es bereits im Sing. das m verdoppelt, bildet es den Plur. durch noch hinzutretende Einschiebung von h: أُمَّهَاتٌ. Dieselbe Hinneigung zur Verdoppelung des 2. rad. zeigen auch אב und אח. Texte der Hammurabizeit haben die Pluralformen *abbû* und *aḫḫû* neben den regelmäßigen *abû* und *aḫû* erhalten.

Die angeführten Beispiele zeigen zur Genüge, daß sich der Variationstrieb für gewöhnlich mit einer doppelten Bildungsrichtung an den biliteralen Nominativwurzeln beteiligt hat. Er hat zu Wörtern II. gem. und III. j oder öfter noch III. h geführt. Seine gleichartige Einwirkung auf אל müßte also zu אלל und אלה führen, und das tatsächliche Vorhandensein dieser beiden Stämme legt es durchaus nahe, sie mit derselben besprochenen Tendenz des Sprachtriebes zu erklären.

Schwierigkeit macht in diesem Zusammenhange nur die Wurzel *'ul*. Denn ein Beispiel dafür, daß die biliteralen Wurzeln in triliterale II. w und II. j übergehen, bieten gerade die analysierten Verwandtschaftsbezeichnungen nicht. Es kann sich demgemäß fragen, ob nicht infolge der hier vertretenen Erklärung der mit אל, assyrisch *ilu*, arabisch *ilâh* zusammenhangenden Wurzeln und deren Derivata die $\sqrt{}$*'ul* samt ihren Ableitungen איל und אולם (Widder, Hirsch, Vorhof) aus der unmittel-

baren Vergleichung auszuscheiden sei. Denn die nächsten Analogien zu dem seinem Wesen nach als Beziehungswort einzureihenden אֵל sind nun einmal in den Bezeichnungen der Verwandtschaftsbeziehungen zu suchen. Ich will indessen keineswegs ausschließen, daß auch der Stamm אול unmittelbar mit אֵל zusammenhängt, etwa nach Analogie der Bildungen גֵּר und גּוּר aus der gleichfalls eine Beziehung ausdrückenden √גר. Nur muß man sich gegenwärtig halten, daß bei der Weiterbildung von √אל zu אול eine andere Richtung vom Sprachtriebe befolgt wurde als bei der Erweiterung zu II. gem. und III. h. Diese andere Richtung hing selbstverständlich mit einer Nuancierung des Bedeutungssinnes zusammen, der in den neuen Stamm gelegt wurde. Hierfür kommt die von NÖLDEKE angegebene Bedeutung in Betracht: es ist die Spezialisierung der √'*l* zur Bedeutung „vorn sein, überlegen sein", die zur Bildung der Stämme II. w und II. j geführt hat, und so entstanden die Worte für „Kraft, Widder, Hirsch, Vorraum". Hingegen jene Bildungen, die in Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung der √'*l* die Gottesbezeichnung zum Ausdruck bringen wollen, lassen sich sowohl in dem zweiradikalig gebliebenen Stamme wie auch in den durch Anfügung eines dritten schwachen Radikals oder durch Gemination des zweiten Radikals entstandenen Weiterbildungen erkennen. Und hieher gehören demzufolge auch die Baumbezeichnungen, die (s. o.) in der Tat auch beide in der Form mit ל auftreten.

Das hiermit gewonnene Ergebnis ist nun entscheidend für das Verständnis der Gottesbezeichnung. Der Fehler der bisherigen Auffassung war der, daß man אול, eventuell auch אלה als die Wurzeln ansah, von denen die Gottesbezeichnungen abgeleitet seien, während es sich unzweifelhaft umgekehrt verhalten hat, so nämlich, daß das substantivische, das „Sein" in irgendeiner näher zu bestimmenden Form ausdrückende Beziehungswort אֵל als Bezeichnung für Gott die ganz primäre Bildung war und die entsprechenden Verba von diesem Substantiv abgeleitet wurden. Demgemäß besagt der Grundbegriff von אול „göttlich sein, göttliche Eigenschaften haben" — allerdings NB. „göttlich" in dem erst im nächsten Abschnitt zu fixierenden Sinn! — und dadurch: „voran sein" usw.; desgleichen אלה nicht etwa „seine Worte bekräftigen" sondern: sich in die „göttliche" Sphäre hineinstellen, in der der „Ungöttliche", Meineidige nicht besteht — „göttlich" wieder in dem erst zu erhebenden Sinn! — und somit „schwören". Man sieht aber wohl schon jetzt, daß die Grundwurzel sämtlicher in Rede stehender Bildungen, √'*l*, ein spezifisches Sein ausdrückt, das sich meist um die Pole „stark oder schwach, geltend

oder nichtig sein" bewegt. Wie jedoch in dem auf diese Grundwurzel zurückzuführenden Substantiv *'el* diese Bedeutung ursprünglich spezialisiert war, dieser Frage soll der folgende Abschnitt nachgehen.

II.

Welche Grundbedeutung für die Gottesbezeichnung אֵל und ihre im allgemeinen in gleichem Sinne gebrauchten Stammverwandten anzusetzen ist, das muß ein Blick auf die Anwendungsarten von אֵל dartun. Diese Gottesbezeichnung wird angewandt

a) für Jahwe bezw. die Hauptgottheit des Sprechenden oder Angesprochenen,

b) für kleinere Götter und Dämonen,

c) für einen König,

d) für Menschen von hervorragender Stellung oder Bedeutung,

e) für mancherlei Naturphänomene und -gegenstände, wenn sie sich durch eine außerordentliche Qualität vor ihresgleichen auszeichnen.

Eine Durchmusterung der in Betracht kommenden Stellen zeigt auch, daß in diesen Anwendungsweisen das sing. *'el* und das plur. *'elohim* völlig wechselweise gebraucht werden — was andererseits natürlich nicht ausschließt, daß *'elohim* nicht selten seine Pluralbedeutung festhält wie z. B. Dtn 10 17 (Jahwe *'elohe 'elohim*), wo sowohl der st. cs. wie auch der st. abs., jeder aber in sehr verschiedenem Grade, für den Deuteronomisten die Pluralbedeutung mitschwingen läßt. Im allgemeinen aber hat, wie HEHN richtig erkannt und aus einer Fülle von Material für das Gesamtgebiet der semitischen Sprachen bewiesen hat, *'el* allezeit eine auch den Plural umfassende Bedeutung gehabt und nicht minder auf der anderen Seite *'elim*, der grammatische Plur., und sein assyrisches Äquivalent *ilâni* eine so starke singul. Bedeutung, daß schon in den Amarnabriefen *ilâni* zur Anrede an eine einzelne Person, den König, gebraucht wird. Beides geht aber nicht nur nebeneinander her, sondern ist inhaltlich in dem durch *'elohim* ausgedrückten Begriff wirklich miteinander verbunden gewesen. Das heißt: indem der Terminus *'elohim* im AT zur Bezeichnung der Gottheit gebraucht wird, ist sowohl eine singul. wie eine plural. Anschauung zugleich im Spiele. Das beweist schon die so viel verhandelte und so viel mißdeutete und vergewaltigte Doppelkonstruktion dieses Wortes. HEHN, der diesen Sachverhalt erkannt und gewürdigt hat, schlägt deshalb für *ilâni-'elohim* die Übersetzung „Pantheon" vor. Ich finde diesen Vorschlag sehr unglücklich. Abgesehen davon, daß der monotheistische Gedanke des Jahweglaubens auf diese

Weise nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern geradezu in eine ganz schiefe historische Beleuchtung gerückt wird, genügt der Begriff Pantheon auch nicht einmal, um die erhabenste Idee, die auf dem Boden des Polytheismus mit *ilâni* bezeichnet werden sollte, festzulegen. Außerdem könnte der Begriff Pantheon, wenn er denn der Sinn jener Pluralbildungen war, schwerlich so abgeschliffen worden sein, daß er im AT zur Bezeichnung eines Totengeistes (I Sam 28 13) angewandt wurde. Und wenn der Begriff von *ilâni* wenigstens teilweise und annähernd durch „Pantheon" erreicht werden kann (genau jedoch nicht), so wird diese Übersetzung, sobald sie auf *'elohim* angewandt wird, direkt falsch. Was im hebräischen Sprachgebiet anfänglich mit *'elohim* bezeichnet werden sollte, wird vor allem deshalb durch HEHNs Fassung nicht erreicht, weil der Begriffsumfang von *'elohim*, soweit wir ihn zurückverfolgen können, derselbe gewesen ist wie derjenige von *'el* und *ilâh*. Da, wie HEHN richtig angibt, auch אֵל pluralische Bedeutung hat, sich also durch nichts von *'elohim* unterscheidet, so müßte also auch אֵל durch „Pantheon" übersetzt werden. Gerade in den von HEHN ins Auge gefaßten Zusammenhängen wird *'elohim* gewöhnlich am besten mit „Allgott" oder „Allgottheit" wiedergegeben, je nachdem an der betreffenden Stelle die Gottheit mehr oder weniger persönlich gefaßt ist. Es ist jedoch von vornherein im Auge zu behalten, daß, wie sich zeigen wird, eben dieser Begriff auch dem Worte *'el* eignete.

Um den hiermit schon angedeuteten Grundbegriff, der in der sing. wie plur. Form von *'el* liegt, zu erkennen, muß freilich ein ganzer Komplex von landläufigen Vorstellungen beiseite gestellt werden. HEHN versperrt sich den Blick auf den ursprünglichen Sinn des Stammes *'el*, weil er seinen Wert von einem postulierten Ur-Polytheismus aus bestimmen will. Unter dem Druck dieser Voraussetzung sagt er: „durch den Namen אֱלֹהִים wird Jahwe als Vielheit und als Einheit gekennzeichnet. Er ist die Zusammenfassung der sämtlichen göttlichen Mächte in einer höheren Einheit. . . . Es ist dies für die Ausbildung der alttestamentlichen Gottesidee von nicht geringer Wichtigkeit: der alttestamentliche Monotheismus geht von der Vielheit der Götter aus, weiß dieselbe aber in einer höheren Einheit zu überwinden[1]." Zutreffend ist in dieser Bemerkung, daß die Vielheit und Einheit zugleich in dem Begriff *'elohim* enthalten ist. Aber HEHN macht zu einem Produkt späterer Gedankenbildung, was der Religionshistoriker bereits auf einem weit früheren

[1] a. a. O., S. 181.

Entwicklungsstadium zu finden gewohnt ist. Die hier vorliegende Kombination von Vielheit und Einheit ist nicht erst das Ergebnis eines Abstraktionsverfahrens, das sich bei einer polytheistischen Betrachtung wie ein Ansatz zu deren Überwindung einstellt. Abgesehen davon, daß HEHN gar kein Argument für den von ihm postulierten polytheistischen Ausgangspunkt der Bildung der alttestamentlichen Gottesidee beibringt, hätte ihn auch seine eigene Beobachtung, daß manche hebräische Plurale wie ḳᵉdošim, ʿosim etc. „eine gewisse Amplifikation des Begriffs, die Erhebung der betreffenden Person zum generellen Repräsentanten" nach Art unserer Abstrakta ausdrücken[1], vor seinem Trugschlusse bewahren können. Er hätte daraus mindestens den Analogieschluß ziehen können, daß *'elohim* mit einer Begriffswendung ins Abstrakte — die er gleichfalls gelegentlich darin findet — die Allgottheit an sich bedeuten kann. Um diesen Schluß durchzuführen, hätte er allerdings auch den eigentlichen und genuinen Begriff von *'el* kennen müssen, und der ist ihm freilich verborgen geblieben.

Bei den Babyloniern wie bei den Israeliten werden *ilu*, *'el* und *'elohim* gar nicht selten unpersönlich gebraucht im Sinne von segens- und hilfreicher Macht, übergewaltiger Größe, sagen wir, göttlicher Macht an sich, und KARGE trifft das Richtige, wenn er sagt, *ilu* und *'el* sei bei den Semiten ursprünglich ein Ausdruck für die göttliche Einheit gewesen und erst in einem allmählichen Differenzierungsprozeß zu einem Gattungsnamen geworden (ähnlich BAETHGEN). Man erkennt beispielsweise jene Verwendung bei den Babyloniern in dem Eigennamen *Šamaš-šar-ili*, der nicht „Schamasch ist ein Fürst Gottes" bedeuten kann, sondern „Schamasch ist ein Fürst von oder an Gottesmacht".

Die nähere Untersuchung des alttestamentlichen Begriffes אֵל wird den genauen Sinn aufhellen, in dem die soeben vorläufig angesetzte Bedeutung „übergewaltige (Gottes-) Macht" zu verstehen ist. Mit ihr ist für *'el* ein abstrakt klingender, jedoch nicht ausschließlich abstrakt gemeinter Begriff angenommen. Eben der abstrakte Gehalt des Begriffes ermöglichte es, daß man selbst in den Zeiten unbezweifelbarer Herrschaft der monotheistischen Idee ganz unbefangen sowohl für Jahwe *'el* und *'elohim* sagte, als auch neben Jahwe von *'el* und *'elohim* sprach. Es ist derselbe abstrakte Ton in der Bedeutung, der zugrunde liegt, wenn die toten Könige in der Scheol *'elim* genannt werden oder die fremden Götter Astarte, Milkom und Kemoš (I Kön 11 8) *'elohim* (in plur. Sinn)

---

[1] S. 180.

oder Dagon der *'elohim* der Philister (in sing. Sinn) heißen. Dem Jahwe kommt dieses Prädikat freilich in besonderem Sinn und einzigem Ausmaße zu, er ist *'el* schlechthin: יְהוָה הוּא הָאֵל Dtn 10 17, „du bist הָאֵל Ps 77 15 vgl. mit v. 14: „wer ist ein großer *'el* wie *Elohim*". „Ich bin הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ" Gen 16 3. Heißt es in diesen Fällen, daß Jahwe der einzige wirkliche *'el* oder der einzige wahre *'elohim* ist gegenüber anderen, von anderen Menschen angenommenen *'el* oder *'elohim*, denen man nicht opfern darf (vgl. Ex 22 19), so will selbst hier unser Wort Gott nicht als die ganz entsprechende Übersetzung erscheinen. Es soll doch wohl noch etwas anderes gesagt sein, als was wir in unseren Worten „er ist der Gott" auszudrücken vermögen.

Deutlicher noch tritt dies hervor, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung *'el*, wiewohl es keine Götter neben Jahwe gibt, auch sonst zur Verwendung kommt. Denn daß Jahwe *'el* ist und selbst daß es neben ihm keinen Gott gibt, schließt nicht aus, daß es andere *'el* gibt. Würde dem Begriff *'el* an sich die Vorstellung der persönlichen Gottheit eignen, etwa wie dem Begriff θεός, so würde die Erwähnung anderer *'el* den Polytheismus bedeuten inmitten streng monotheistischer Gedankengänge. Das ist aber nicht der Fall. Die *'elim* sind keine θεοί. Man wird sich vielmehr gegenwärtig zu halten haben, daß die Begriffe *'el* und *'elohim*, wiewohl sie regelmäßig auf Jahwe angewandt werden und dieser von vornherein als der persönliche Herr der Geschichte aufgefaßt wird, den abstrakten Gehalt ihrer Bedeutung nicht verleugnen. Und das ist eine Eigentümlichkeit, welche die alttestamentliche Religionsanschauung und Sprache mit derjenigen Babylons teilt. Denn wer den religiösen Motiven in Babylon nachgeht, wird in ihnen allenthalben nicht etwa, wie man neuerdings mehrfach hervorheben zu sollen meinte, die Ansätze zu einem sich herausgestaltenden und durchringenden, erst keimhaft werdenden Monotheismus finden, sondern vielmehr die Spuren dieser abstrakten Auffassung von der allgottheitlichen Macht, die sich auch dort unter der Herrschaft der polytheistischen Denkweise nicht gänzlich hat unterdrücken lassen. In den drei alten Göttern Anu, Enlil und Ea wird die göttliche Macht in drei Typen repräsentiert, und gerade derjenige von ihnen, welcher das Prototyp der Göttlichkeit war und dessen Ideogramm *ilu* (AN) ist, verschwindet aus dem Kult. Ist doch er, [il]Anum, das siegreiche Wort des Marduk (im Epos Enuma eliš), was nichts anderes bedeutet, als daß Marduks Wort von der unwiderstehlichen Gewalt des wahrhaft Göttlichen ist oder daß es *'el* ist. Denn Anu selbst ist geradezu *anâtu*, die Gottschaft, das *ilu*-Sein an sich. Auch daß die „Sieben",

die Bezeichnung der „Fülle", so ohne weiteres auf diesem Boden zur Bezeichnung für die Gottheit werden konnte, zeigt den abstrakten Gehalt der hier heimischen Gottesidee.

Der abstrakte Gehalt des *'el*-Begriffes schlägt im AT in verschiedenem Grade vor, je nachdem das Wort auf Gott oder einen Gott, einen Menschen, einen Naturgegenstand oder ein Ding angewandt wird. Was es aber bei allen diesen Präzisierungen besagen will, ist nicht etwa, daß wir es in ihnen mit göttlichen Wesen in unserm Sinn des Wortes zu tun haben. Vielmehr bezeichnet es die Zugehörigkeit zu einer Sphäre, deren Repräsentanten in allen Kreisen von Wesenheiten anzutreffen sind und sich durch den Besitz einer außergewöhnlichen Kraft vor ihresgleichen auszeichnen. Sagt somit das Prädikat *'el* von seinem Subjekt auch nicht dessen „Gottheit" aus, so doch seine irgendwie erkennbare Zugehörigkeit zur Sphäre des „Göttlichen" oder besser der übersinnlichen und unsinnlichen Macht.

Indessen muß man sich wohl hüten, die El-heit als eine Eigenschaft anzusehen, die eine Person, ein Tier oder eine Sache besitze. Der Begriff umschließt von Hause aus etwas real in Eigenexistenz Vorhandenes, das unter Umständen an die Grenze der Persönlichkeit streift. Suchen wir in unserem Sprachschatz nach einem Worte hierfür, so scheint sich in erster Linie das Wort „Energie" anzubieten. Als Energie betrachtet ist *'el* die weltdurchwirkende, vor allem Leben und Einfluß bedingende, irgendwie zentralisierte und ausstrahlende Macht; es ist ein sich diesen und jenen Wesenheiten in hervorragendem Maße mitteilendes Fluidum, das jedoch, wiewohl es häufig in der Tat in dieser rein unpersönlichen Weise gedacht ist, gleichzeitig insoweit Persönlichkeit annehmen kann, daß es, in höchster Potenz genommen, die Allgottheit zu bezeichnen vermag. Es ist, in seiner konkreteren Fassung, das Allgöttliche, das der Welt als ganzer überlegen ist. Bei aller begrifflichen Not, die es uns bereitet, ist es eben eine durchaus reale Existenz, so wenig blaß und so bestimmt, so ungesucht die Abstraktheit und die Konkretheit in sich verbindend, daß die Völker, die sich seiner bedienten, auch den individuell und persönlich vorgestellten Gott mit ihm benennen konnten — wie denn die Aramäer in späterer Zeit einen kultisch verehrten Gott El hatten (Hadadinschrift Z. 2 etc. Anfang 8. Jahrh.). Die stark empfundene Realität des Begriffs beleuchtet auch der häufige Personenname *Ibašši-ilu* d. i. es ist *ilu*, *ilu* (nicht als persönlicher Gott zu fassen) existiert, ich weiß es.

Da aber dieses Wort bereits in der ältesten literarischen Zeit im

Sinne von Gott gebraucht oder auch, wie im Assyrischen, als Gottesdeterminativ verwendet wurde, so liegt der Schluß nahe, daß der mit ihm verbundene Sinn von Anfang an der der allgemeinen übersinnlichen Macht(-sphäre), der außerordentlichen, allem menschlichen Vermögen völlig überlegenen Macht(-sphäre) war. Als solche ward sie vielleicht empfunden und mit diesem Wort bezeichnet zu einer Zeit, da man der Personifizierung im eigentlichen Sinne noch nicht fähig war und erst allmählich zu ihr fortschritt. Von der abstrakten Bedeutung des Wortes, deren Inbegriff die allem unmittelbar Menschlichen überlegene Gewalt und Mächtigkeit umfaßte, ging dieser Begriff später, in der Periode der Personifizierung, auf die persönlich gefaßte Gottheit (in der Einzahl oder Mehrzahl) über. Denn das Vorurteil, daß gerade in jener für die Ausbildung des Grundbegriffs hier ins Auge gefaßten Frühperiode der Mensch nur konkret empfunden, nur konkrete Vorstellungen gebildet und sich lediglich konkreter Ausdrücke bedient habe, muß endlich einmal von Grund aus aufgegeben werden. Dieses Vorurteil entsprang dem einseitigen Intellektualismus, der den Menschen nur als Verstandeswesen zu verstehen suchte. Bei diesem Bestreben mußte man notgedrungen eine sehr niedrige Beschaffenheit des Verstandes zum Ausgangspunkt wählen. Indes sowohl die prähistorischen wie auch die ethnologischen Forschungen haben das denkbar reichhaltigste Material dafür geliefert, daß der Mensch seinem Wesen nach, und das heißt von seinen ersten Zeiten an, weit mehr von der Seite des Gefühls bestimmt wird als von der des Verstandes, und daß wir demzufolge keineswegs berechtigt sind, das spezifisch Menschliche allein in den Rubriken des Intellekts zu suchen. Jener Intellektualismus hat folgerecht auch den primitiven Menschen für unfähig erklärt, abstrakte Begriffe zu bilden. Heute wissen wir, dank dem Zusammenarbeiten von Anthropologie, Ethnologie und Religionsgeschichte, einmal daß die Kapazitäten des Diluvialmenschen nicht auf eine prinzipiell tiefere Stufe gestellt werden dürfen als diejenigen vieler heutiger sogenannter Naturvölker; und wir wissen zum anderen, daß die primitiven Völker die abstrakten Begriffe *haben* und zwar, was besonders hervorgehoben werden und worauf ich noch zu sprechen kommen muß, auch jenen Begriff der allgemeinen, dem Menschen überlegenen, allgewaltigen (göttlichen) Kraft als eines sich mitteilenden, seinem Begriffe nach zwischen persönlichem und unpersönlichem Charakter hin und her schwankenden Agens. Auf alttestamentlichem Boden wird sich dieses historische Verhältnis der betreffenden Anschauung noch durch einige der im folgenden zu besprechenden Zusammenhänge be-

stätigen, indem ich jetzt zunächst zu der Feststellung übergehe, daß auch der König im AT El genannt wird.

Der israelitische König heißt nicht nur „Sohn Gottes" sondern auch „Gott", wie umgekehrt Jahwe „König" heißt. Für letzteres hat man zu beachten, daß in semitischen Sprachen die $\sqrt{}$*mlk* geradezu als Gottesbezeichnung auftritt. Das Geez hat die Pluralbildung *amlâk* als Ausdruck für Gott und gebraucht sie so singularisch, daß es einen eigenen Plural dazu bildet. Der amoritische Gottesname Milkom ist von derselben Wurzel gebildet und desgleichen der von Israel im Tale Hinnom verehrte Moloch. Wenn Ps 93 beginnt *Jahwe mlk*, so klingt das wie eine Doppelbezeichnung. Der Begriff König und der Begriff Gott stehen einander also sehr nahe.

Demgemäß werden auf den König göttliche Prädikate übertragen, bei denen man sich an die Grundbedeutung von *'el* zu erinnern hat, die natürlich in dieser Anwendung leicht eine Art göttlicher Verehrung zur Folge hatte oder mindestens ein Aufrücken in die göttliche Sphäre bedeutet. Dies muß man in Anschlag bringen, wenn es gilt, die vielfachen und vielseitigen Formen des Cäsarenkultes im Orient zu beurteilen. Da *'el* und *ilu* nicht „Gott" bedeuteten, so konnte eine Art göttlicher Verehrung der Herrscher sehr wohl neben der Volksreligion bestehen, ohne diese selbst in ihrem Wesen und Charakter zu beeinträchtigen und ohne die Gottheit in den Kreis euhemeristischen Niedergangs herabzuziehen. Dies nach seinen Konsequenzen zu würdigen, ist vor allem für das Verständnis der hellenistischen Periode wichtig, und ich behalte mir vor, den Einfluß der hier erörterten Anschauungen auf die Religionslage des Hellenismus an anderem Orte zu behandeln.

In der Jahwerede von Ps 89 erhält David das spezifische Gottesprädikat *'eljon* zuerkannt. Jahwe will ihn zum עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ machen, was natürlich nicht heißen kann „zum Höchsten unter den Königen", da ל nicht den gen. part. vertritt, sondern heißen muß „zum Höchsten (i. e. *'el*) für die Könige", die in ihm den Träger des übermenschlich-übersinnlichen אֵל erkennen und verehren müssen. Zum Ausdruck kommen soll nämlich sein *'eljon*-Prädikat in seinen staunenerregenden Siegen, in seiner Unüberwindlichkeit — ein Attribut, das dem El-Charakter einer menschlichen Person ebenso spezifisch ist wie demjenigen Gottes seine Wundermacht.

Dieselbe Anschauung findet sich in Deuterojesaja, wo der Perserkönig Cyrus von Gott selbst zum *El* gleichsam ernannt wird, in dem die Menschen die wirksame übersinnliche Energie erkennen sollen. Die

crux interpretorum Jes 45 14 hebt sich unter Verwendung der rechten Bedeutung von *'el*. Da durch nichts im Text angedeutet ist, daß die Person des Angeredeten wechselt, so sind die Worte Gottes, worin auch fast alle Ausleger übereinstimmen, als an Cyrus gerichtet zu verstehen. Und was sagt ihm Gott? Von Kusch und Ägypten wirst du Ertrag haben und „die Sabaiten werden auf dich übergehen, in Fesseln dir folgen, vor dir niederfallen und dich anbeten: nur in dir ist *'el* und es ist keiner weiter, jedoch noch Elohim". Man wird den Zusatz אפס אלהים aus dem Gewissen des Propheten zu verstehen haben, das sich durch den vorangegangenen Ausspruch etwas beschwert oder doch jedenfalls nicht voll befriedigt fühlte. Niemand würde allerdings seine persönliche Korrektheit in Zweifel ziehen, da das ganze Kapitel 45 das überschwängliche Bekenntnis zu Jahwe als dem einzigen Gott der ganzen Welt enthält, weshalb sich die zwei Worte doch wohl leichter als Glosse eines Lesers verstehen. Die Wendung אַךְ בָּךְ אֵל *nur in dir ist el-Energie* sind dadurch veranlaßt gedacht, daß die Sprecher, die dem Cyrus als Besiegte folgen, in ihm die höchste und unwiderstehliche, weil der Sphäre des Übersinnlichen angehörige Gewalt inkorporiert erkennen. Sind die Worte אפס אלהים inkl. oder exkl. von ואין עוד ursprünglicher Bestandteil des Textes, so besagen sie, daß Gott allein für die Sprecher noch als eine zweite El-Zentrale und freilich als das El-Zentrum an sich in Betracht kommt, und das entspricht durchaus, wie sich noch zeigen wird, dem alten hebräischen Begriff von *'elohim*. In demselben Maße wie Cyrus neben Gott als d e r persönliche El-Inhaber angesehen werden soll, müssen, wie das אַךְ anzeigt, andere bisher als El-Träger verehrte Persönlichkeiten nunmehr auf dieses Prädikat verzichten, da sie sich dem Cyrus gegenüber ohnmächtig erwiesen haben.

In der Anwendung auf menschliche Persönlichkeiten gelangt aber *'el* zu einer weiteren, selbst personhaften Bedeutung. Es wird kurzweg für einen El-Inhaber gebraucht, für einen Menschen, der kraft seines Amtes oder seiner Würde über *'el* verfügt, und insbesondere wird in dieser Begrifflichkeit gern die Pluralbildung *'elohim* gebraucht. So wird es zweimal in einer ganz bestimmten Verbindung von Mose ausgesagt: Ex 4 16 und 7 1. Das erstemal heißt es in bezug auf Aaron, der für Mose das Wort führen soll, *er wird für dich* לְפֶה *sein*, und analog soll Mose für seinen Bruder לֵאלֹהִים sein. Wie Aaron der redende Mund für Mose sein wird, so dieser für ihn zum „Energiequell" der Rede; natürlich nicht „zum Gott", welchen Worten KAUTZSCH ein „gleichsam" vorzusetzen sich genötigt sieht. Die zweite der angeführten Stellen bekräftigt

meine Auffassung. Wieder soll Aaron, diesmal vor dem Pharao, das Wort für Mose führen. Von Mose aber wird gesagt: נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה. Die Wiedergabe mit *Gott* wäre auch hier mißverständlich und entspräche durchaus nicht dem Sinn des Satzes. Es heißt vielmehr: ich will dich für den Pharao zu einem *Elohim*, zu einem großen *El* d. h. zu einem selbst für den ägyptischen König unwiderstehlichen, ihm Achtung und vielleicht sogar Furcht abnötigenden Manne machen. Zu beachten ist in diesen beiden Wendungen die Angabe der Beziehung, die dem Begriff *√'l* an sich anhaftet: nicht ein *'el* an und für sich wird Mose, sondern er wird es in beiden Fällen mit Beziehung auf eine Person, die in ihm die zu achtende und zu scheuende übersinnliche Energie erkennt[1]. Ebenso wird in der Anwendung von *'el* auf Cyrus dieser Charakter des Beziehungswortes deutlich; vgl. auch Gen 17 7, und dieser Charakter erscheint überall dort gewahrt, wo Jahwe als der *Elohim* des Vaters oder der Väter jemandes genannt wird.

In diesem Zusammenhang möge auch die vielfach mißverstandene Redensart יֵשׁ לְאֵל יָדִי erwähnt werden. Hier drückt *'el* gewiß etwas Abstraktes aus, aber nicht, wie HEHN meint, den Bereich, oder, wie LAGARDE meinte, Reichweite, sondern Macht. Der einzelne Mensch hat *'el* in sich bezw. in seiner Hand, er vermag etwas, wenn es „dem *'el* seiner Hand, eig. der verborgenen, geheimnisvollen Macht seiner Hand entspricht“ (ל).

In ähnlicher Weise wie Mose in einem bestimmten Falle *Elohim* wird, kommt dieses Prädikat einer bestimmten Klasse von Menschen dauernd zu, wobei *'elohim* geradezu in die Bedeutung *Richter*, ev. *Ratsherr* (meist als numerischer Plural genommen) übergeht[2]. Sicher hat es diese Bedeutung im Bundesbuch Ex 21 6 (den Sklaven, der nicht frei werden will, soll sein Herr zum Richter, אֶל־הָאֱלֹהִים bringen) und Ex 22

---

[1] Zu der ganzen Redewendung ist die Art zu vergleichen, wie die Israeliten und ihr Land in dem Siegesgesang des Merneptaḥ erwähnt werden. Palästina wird dort im Wortspiel eine „Witwe für (*ḥ3rt n*) Ägypten“ genannt, was heißen soll, es steht Ägypten schutzlos, hilflos und schwach gegenüber (vgl. in SPIEGELBERGS Textdruck des Merneptaḥ-Hymnus, Zeitschrift f. ägypt. Sprache 1896, S. 97, Z. 27 Schluß u. erste Gruppe von Z. 28; ferner W. MAX MÜLLER in Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéologie égyptienne 1898, p. 32). Damit vgl. man wieder die alttestamentliche Betrachtung des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Volk unter dem Gesichtspunkt der Ehe. Wie die Witwe die hilflose Schwache bezeichnet, so ist Jahwe als der große El und Inbegriff der Gewalt der Ehemann κ. ἐ. und ihm gegenüber die anderen *beʿalim* die falschen Ehemänner.

[2] Ich stelle zur Erwägung, ob auch das *maḥar ilim* oder *ina maḥar ilim* und *niš ilim* in Cod. Hammurabi (passim) „vor dem Richter“ bedeutet. Die Übersetzung „vor Gott“ bereitet jedenfalls in einigen Fällen Schwierigkeit.

7—8 (der, in dessen Hause anvertrautes Gut abhanden kam, soll, falls kein Dieb nachweisbar ist, אֶל־הָאֱלֹהִים treten). Es handelt sich an diesen Stellen nicht um irgendeine priesterliche Funktion, so daß etwa der Priester als Stellvertreter oder Mund Gottes gemeint sein könnte; sondern gemeint ist die richterliche Person als Inhaberin einer besonderen Fülle von *'el*. Daß Ex 18 19 הָאֱלֹהִים mit „Richter“ zu übersetzen ist, hat schon EHRLICH erkannt; die benachbarten Verse machen hier allerdings einige Schwierigkeit, und fraglich kann sein, ob *ha-'elohim* nur in der Jethrorede die Bedeutung „Richter“ habe. Sicher ist diese Bedeutung wieder I Sam 2 25: sündigt ein Mensch wider einen Menschen, so entscheidet ein Richter. Dasselbe ist Ps 82 der Fall, wo zudem die Grundbedeutung noch scharf mitklingt. Am Anfang (v. 1 a) und am Schluß (v. 8) ist von Elohim im Sinne von „Gott“ gesprochen, der mit Bewußtsein den wegen ihrer Bestechlichkeit und Parteilichkeit getadelten Richtern als der alleinige wahre El und unbestechliche Richter entgegengesetzt wird. „Elohim stehend in der El-Versammlung“ עֲדַת־אֵל d. h. inmitten des Richterkollegiums als der über das *'el* verfügenden Korporation — „inmitten von El-Männern (*'elohim*) hält er Gericht“. v. 6: „Ich dachte, El-Männer (*'elohim*) wäret ihr und Söhne des Höchsten allzumal; nun aber werdet ihr wie gewöhnliche Menschen, d. i. wie andres namen- und *'el*-loses Volk hinsterben und wie einer der weltlichen Fürsten[1] umfallen“. Ebenso heißt *'el* „Richter“ Ps 58. Denn im Eingang dieses Ps ist gewiß, wie vielfach angenommen wird, statt אֵלֶם zu lesen אֵלִים, aber nicht „Götter“ zu übersetzen, sondern, wie schon die derjenigen von Ps 82 ähnliche Veranlassung zeigt, „Richter“.

Die spezielle Bedeutung Richter ist indessen nur durch den jeweiligen Zusammenhang an die Hand gegeben, ist auch höchst wahrscheinlich in der Umgangssprache gebräuchlich gewesen, während wir in anderen Fällen von neuem auf die Grundbedeutung zurückgehen müssen. Wenn es I Sam 17 46 heißt, das ganze Land soll erkennen, daß Israel einen *'elohim* hat, so ist hiermit schwerlich der im folgenden Satz genannte Jahwe gemeint, sondern die alte Quelle läßt den David sagen, daß Israel in ihm einen Mann von überwältigender Kraft, einen heldenhaften Befreier, hat. (Vgl. auch Jdc 13 22 „wir haben einen *'elohim* gesehen“.)

---

[1] Der Gegensatz kommt nicht gut heraus und das durch den Parallelismus geforderte Analogon zu אדם ist verschwommen. Der von KAUTZSCH durch seine Einschiebung postulierte Gegensatz „irdischer Oberer“ gegen himmlische ist unmöglich, da von letzteren nicht die Rede war. Ich vermute, שרים ist aus שֵׁדִים verschrieben: wie eines der Götzen(bilder) werden sie umfallen, vgl. I Sam 5 4.

Häufiger jedoch als diese unmittelbare Verwendung von *'el* und *'elohim* zur Charakteristik und Benennung einer Person ist die Umschreibung mittels eines Substantivs im stat. constr. Hierher gehört in erster Linie die Umschreibung mit בֵּן, zu dem das von $\sqrt{'l}$ gebildete Wort im Genetiv der Beschaffenheit tritt, so daß der Begriff בן אל tatsächlich denselben Sinnwert hat wie das bloße אל in den zuvor besprochenen Fällen. Charakteristisch ist Ps 89 7 8: „Wer ist wie Jahwe in den Wolken, wer gleicht unter den בני אלים ihm, dem אל, der überaus schrecklich ist im Rate der Heiligen und furchtbar in seinem ganzen Umkreis!" Jahwe, sagt der Psalmist, ist der einzige wahre El, der sich übermächtig erweist im Unterschiede von allen „Inhabern von *'el*". Diese sind also Wesen, die infolge ihres El-Besitzes Gott näher stehen als gewöhnliche Menschen, mögen sie nun im Himmel oder auf Erden vorgestellt sein. Hier mag ersteres vielleicht vorgezogen werden, während die בני־האלהים Gen 6 gewiß irdische Wesen sind, die der übersinnlichen El-Sphäre zugehören. Als solche werden die Großen auf Erden, die Aristokraten bezeichnet, deren frevelhaftes Gebahren, sich an den Mädchen geringen Standes zu vergreifen, gegeißelt wird und doch gleichzeitig, wie aus einer schonenden Rücksichtnahme auf konkrete Fälle, in die ferne Vergangenheit datiert wird. Man soll aber nicht etwa auf die Meinung kommen, jene Frevler seien die Riesen gewesen (v. 4); diese sind vielmehr in gutem Andenken (אַנְשֵׁי הַשֵּׁם). Jene aber mißbrauchten ihre außerordentliche Naturausstattung, der zufolge sie בני־האלהים hießen, und erwiesen sich, was allerdings nicht ausgesprochen wird, als בְּנֵי־בְלִיַּעַל. Dem Sinne nach würde dieser Ausdruck den Gegensatz zu dem von Gen 6 bezeichnen: Leute, die zu nichts nutze sind, das sind die Leute ohne jegliches *'el*.

In ähnlichem Sinne wie jemand ein בן־אל sein kann, ist für die Hethiter Gen 23 6 der bei ihnen um einen Begräbnisplatz für Sara ansuchende Abraham נְשִׂיא אֱלֹהִים *in ihrer Mitte* d. h. ein großer, ein Gewaltiger an El-Besitz (zu beachten das Beziehungswort בְּתוֹכֵנוּ). Das ehrende Prädikat wird hier einem Manne beigelegt, der durch den Gesamteinfluß seiner Persönlichkeit und seines gedeihlichen Wirtschaftslebens Ehrfurcht erweckt. Hierher gehört auch die bekannte Verbindung איש אלהים, die noch fast durchweg den ursprünglichen Sinn von $\sqrt{'l}$ bewahrt hat: ein Mann, der sich vor den anderen durch seine größere Macht, bes. Klugheit und Einblick in die göttlichen Ratschlüsse auszeichnet (z. B. I Reg 13 1, I Sam 2 27 9 6, u. vgl. Jdc 13 6 8). In demselben Sinn ist auch das bloße Wort El in der Pluralform im Phönizischen gebraucht. אלם bedeutet dort, wie GRIMME einwandfrei fest-

gestellt hat, einen Astrologen, d. h. einen Mann, der über die geheimnisvolle Weisheit verfügt, das Geschick aus den Himmelserscheinungen zu lesen, in die Zukunft zu sehen (ἐλύμας = μάγος Apostelg 13 6)[1]. Wenn der verheißene Friedensfürst der Zukunft Jes 9 5 אל גבור genannt wird, so heißt das „ein gewaltiger El" i. e. der Inbegriff der allem Menschlichen überlegenen übersinnlichen Energie, der als solcher Wunder verrichten wird und über den die Menschen, in Ehrfurcht zitternd, staunen werden (analog Cyrus). Gerade auf dieses Moment von אל scheint das erste Glied des vorangehenden Namenpaares schon hinzuweisen (פלא). Denn אל ist im AT häufig in Verbindung mit der Wundermacht gesetzt, vor allem wenn es den einzigen Gott Jahwe bedeutet; z. B. Ps 77 14 *du bist der El, der Wunder tut, der du unter den Völkern deine Macht kund gibst;* Dtn 3 24 *wo ist ein El im Himmel und auf Erden, der deine Werke und deine gewaltigen Taten ausführen könnte!* Daher heißt Jahwe der El κατ' ἐξοχήν als derjenige, der sich durch seine allen sonst auffindbaren und selbst allen unerklärlichen und übersinnlich gearteten Kräften absolut überlegenen Machtwerke als den unvergleichlich Starken erweist. Plerophorisch Dtn 10 17: *Jahwe euer Elohim, er ist der Elohim der Elohim* d. i. die Summe oder besser die Quelle, ja der Urquell aller übersinnlichen, verehrungswürdigen El-Gewalt, *der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare El* האל הגדל הגבר והנורא. Und der folgende Satz zeigt, daß er — was uns auf den zuvor besprochenen persönlichen El-Begriff zurückführt, — als der große El erkannt wird in seiner Eigenschaft des unbestechlichen Richters.

Das bisher erreichte Verständnis der Grundbedeutung von אל erhärtet sich, wenn die Anwendung des Wortes auf Naturobjekte ins Auge gefaßt wird. Bäume, deren Name nicht von $\sqrt{}$*'l* gebildet ist, können doch dieses Prädikat erhalten. In der poetischen Darstellung der Übersiedelung des Weinstocks Israel von Ägypten nach Palästina Ps 80 11 heißt es von diesem Weinstock: *selbst die Berge wurden von seinem Schatten bedeckt und von seinen Zweigen die* אַרְזֵי־אֵל. Das sind nicht „von Jahwe gepflanzte" Zedern wie die Ps 104 16 erwähnten Bäume. Dies entspräche nicht einmal dem Zusammenhange, in dem es einzig auf die Höhe ihres Wuchses (und eventuell ihrer Gegend) ankommt: Daß sie das Größte und Gewaltigste repräsentieren, das auf Erden in der Natur anzutreffen ist, das bietet den Vergleichspunkt dar. Selbst diese Kolosse wurden von dem Weinstock überragt. In dieser Umschreibung

1 Hubert Grimme, Elym der Astrolog. Orientalist. Lit.ztg. 1909, Sp. 207—211.

der gewaltigen Naturgröße der Baumriesen mittels des Begriffes *'el* liegt auch der Grund für die Qualitätsbezeichnung gewisser Baumarten, indem ihr Name von *√'l* aus gebildet wurde; auch da sollte das gewaltige und durch die normale Physis unerklärlich erscheinende, daher als übersinnlich empfundene Wesen dieser Bäume bezeichnet werden — eine Anschauung, die sich gerade im Gebiet der Semiten, in dem der Baumkult bis heute weiter lebt, zähe behauptet hat.

Dieselbe Grundauffassung bieten die הַרְרֵי־אֵל von Ps 36 7 dar. Daß dieselben nicht als „Berge Gottes“ gemeint sind, ergibt sich schon aus dem Zusammenhang, in dem diese Deutung ganz unmöglich ist. Den הַר־הָאֱלֹהִים des Exodusbuches kann man gewiß infolge der im Erzählungsstoff angegebenen Motive mit „Berg Gottes“ übersetzen, vorbehaltlich der Erwägung, ob das auch wirklich die ursprüngliche Meinung gewesen sei. In diesem Psalm jedoch ist die Gerechtigkeit des vom Dichter angeredeten Jahwe mit den Bergen, sein richterliches Regiment mit der großen Wasserflut (des Ozeans) verglichen. Man kann doch nicht zu Jahwe sagen: „deine Gerechtigkeit ist wie die Berge Gottes, dein richterliches Regiment ist die große Thehom“. Was nach dem Kontext gepriesen wird, das sind die unerschöpflichen Gnadenspenden Gottes. Zur Veranschaulichung ihrer Unerschöpflichkeit wird die Unergründlichkeit des Weltmeeres und die Unermeßlichkeit der Berge herangezogen. Die El-Berge sind also die in ihrer gebieterischen Majestät die übermenschliche Hoheit und übersinnliche Kraftfülle repräsentierenden Berge. Wie diese El-Berge ein bekannter generischer Begriff zu sein scheinen, so dürfte auch der bei *Gibea Sauls* gelegene *El-Hügel* גִּבְעַת הָאֱלֹהִים diesen seinen Namen irgendeinem Hervortreten der übersinnlichen Macht verdanken (I Sam 10 5), wenn wir auch den Anlaß dieser Namengebung (vielleicht in Beziehung zu dem Philisterdenkstein?) nicht kennen. Auch der von W. MAX MÜLLER aus einem Petersburger hieratischen Papyrus festgestellte Ortsname *Rosch-'el*[1] wird ähnlich zu verstehen sein. Ferner seien die כוכבי אל erwähnt, für die im Zusammenhange Jes 14 13 die Übersetzung „Sterne Gottes“ nicht paßt[2]. Ich möchte auch die Verwendung des Determinativs *ilu* vor dem „Fluß“ im Cod. Hammur. Col. V, 39—54 nicht unerwähnt lassen. Das Gesetz des babylonischen Königs befiehlt, daß der einer schwarzen Zauberei Angeklagte sich in den Fluß stürzen soll. Reißt ihn der Fluß weg, so darf der Ankläger sein Haus

[1] Orientalist. Literaturztg. 1914, Sp. 104.

[2] Hingegen ist der הַר־מוֹעֵד lediglich eine Wiedergabe des assyrischen Arallu, des Geburts- und Wohnorts der großen Götter.

in Besitz nehmen; geht er aus dem Fluß gereinigt hervor, so wird sein Ankläger getötet und hinterläßt seinen Besitz dem andern. Der Fluß — mag nun an einen bestimmten gedacht sein oder nicht — wird durch die Schreibung *ilu nâru* weder personifiziert noch zu einer Gottheit erhoben. Das Determinativ zeigt aber an, daß diesem Flusse eine übersinnliche Kraft innewohnt, durch die er imstande ist, das Gottesurteil zu vollstrecken.

Das führt uns weiter zu dem מַטֵּה הָֽאֱלֹהִים, dem Stabe, mit dem Mose seine Zeichen tun soll und tut (Ex 4 20 17 9 u. sonst). Die Wortverbindung bedeutet nicht einen von Gott dem Mose gegebenen Stab, sondern den die übersinnlichen El-Kräfte enthaltenden Stab, dessen virtuelle Energie je nach dem Wunsche seines Besitzers aktuell wird. Es wird auch nicht gesagt, daß Gott den Stab geschenkt habe, wohl aber, daß Gott dem Mose befiehlt, den Stab in seine Hand zu nehmen, weil er mit ihm Wunder verrichten werde (4 17). Gleich hier muß ich darauf hinweisen, daß wir zu diesem El-Stabe auffallende Analogien in Ägypten kennen. Einmal sehen wir dort den Stab als das Attribut und einen Teil des Namens einer niederen Priesterklasse, die speziell im Amonsdienste heißt *ḥm nṯr n pꜣ mdw špśjn 'Imn* = „Priester des ehrwürdigen Stabes des Amon"; der kurze Titel des „Stabpriesters", des durch einen Stab charakterisierten Priesters ist noch bei den heutigen Kopten bewahrt[1]. Die alten Ägypter setzten dem Stabe in dieser Verbindung selbst das Gottesdeterminativ bei, z. B. Pap. v. Bologna 1086, II, 5 n Ḏḥuti[2], was hebr. eben *mṭh 'el* oder *'elohim* geschrieben würde. Für die Analogie fällt nun ins Gewicht eine Beobachtung SPIEGELBERGs, der mit Bezug auf NÖLDEKEs Bedenken gegen die übliche Ableitung des מטה von נטה die sehr beachtenswerte Vermutung äußert, daß מטה selbst ein ägyptisches Lehnwort (eben aus mdw) sei[3]. Nicht minder wichtig ist, daß der Sem-Priester bei der Zeremonie der „Mundöffnung" an der vor dem Grabe aufrecht hingestellten Mumie bezw. bei den spätern Wiederholungen dieser Zeremonie in der Vorkammer des Grabes sich zweier Instrumente in Form eines Hakens oder gebogenen Stabes bediente, die gewöhnlich mit gemeinsamem Namen als die neṯerti d. i. die beiden göttlichen oder die beiden göttlich machenden bezeichnet

[1] Über die Stellung dieser Stab- oder Bettelpriester habe ich in „Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer" 1902, S. 423 gesprochen und das heute übliche Verständnis des Titels angeführt, das keine Erinnerung an den ursprünglichen Sinn enthält.

[2] SPIEGELBERG in Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. XXVIII (1903), p. 185 f.

[3] SPIEGELBERG, ebenda p. 188.

wurden, und diese Bezeichnung entspricht durchaus, wie im nächsten Abschnitt darzutun ist, dem hebräischen Begriff eines *'el*-haltigen oder *'el*-verleihenden Gegenstandes. Weiter scheint mir beachtenswert, daß ein solches Instrument auf den Abbildungen auch in Form eines Schlangenstabes erscheint[1], was damit zusammenhangen wird, daß die Schlange sowohl ein besonders *'el*-haltiges Tier als auch speziell ein Sinnbild und Garant der Unsterblichkeit war wie bei vielen primitiven Völkern. Auch der Stab des Mose war ein Schlangenstab, eine Qualität, die sich in der Fähigkeit, sich in eine Schlange zu verwandeln, bekundet, und er tritt dadurch in Parallele zu den von ägyptischen Göttern gehaltenen Schlangenstäben oder Schlangen. Für den El-Charakter des Stabes erinnern wir uns aber auch des Mana-Schwertes usw. bei polynesischen Stämmen d. h. der Verteidigungs- oder Angriffswerkzeuge, die ihrem Besitzer sicheres Glück im Kampfe bringen und sich dadurch als in besonders hohem Grade mit Mana ausgerüstet erweisen. Auch der El-Stab in der Hand des Mose bringt den Israeliten den Sieg über die Amalekiter Ex 17 9. — Zur Anwendung von *'elohim* als Genetiv der Beschaffenheit, wie in diesem Falle, verweise ich noch kurz auf die von „Jahwe“ ausgehende רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה I Sam 16 14 sowie auf das Heer Davids, das nach I Chr 12 22 infolge der vielen Anmeldungen zu einem מַחֲנֵה אֱלֹהִים, einem mit unbezwinglicher Kraft ausgestatteten, absolut siegesgewissen Heerlager wurde; ferner auf die חֶרְדַּת אֱלֹהִים I Sam 14 15, in denen das Übersinnlich-Übergewaltige, an letzter Stelle das Katastrophale bezeichnet werden soll. Dsgl. חִתַּת אֱלֹהִים Gen 35 5.

Interessant in vieler Hinsicht ist die ätiologische Erzählung der Jakobsgeschichte, die den Ortsnamen **Bethel** mit dem ausgebildeten Jahweglauben in Einklang bringt Gen 28 10 ff. Der Bethelstein wird als das Objekt beschrieben, durch das dem Jakob die Gewißheit des göttlichen Beistandes verliehen wird. Für Jakob bedeutet dieser Stein die Vermittelung des ihm zu Gebote stehenden El, jener teils ihm persönlich zugewiesenen, teils in der übersinnlichen Sphäre für ihn bereitstehenden übersinnlichen Kraft, deren Wirksamkeit mit seinem guten Geschick identisch wird. Diese alte Vorstellung ist durch die Zeilen der Erzählung hindurch sichtbar. Zu der alten Vorstellung gehört auch, daß das *'el* in der übersinnlichen Sphäre zentralisiert (ev. quasi-personifiziert) ist als die El-Fülle *'elohim*. Nach der Einkleidung der Erzählung

---

[1] Z. B. im Papyrus des Ani. Vgl. in dem von Wallis Budge veröffentlichten Faksimile dieses Papyrus im I. Bd. seines Werkes The Book of the Dead, Pap. of Ani, 1913 Pl. XV.

ist diese übersinnliche Sphäre in Jahwe zentralisiert („Jahwe ist an dieser Stelle"), der aber ausdrücklich, nicht ohne Anklingen der ursprünglichen Bedeutung, der Elohim von Jakobs Vätern genannt wird. Jakob legt sein Haupt auf ein Baitylion, auf einen *'el*-haltigen Stein. Wer mit einem solchen in Berührung kommt, der wird selbst mit *'el* begabt und erhält dadurch einerseits einen Einblick in die übersinnliche Welt, wie er gewöhnlichen Sterblichen nicht möglich ist, andrerseits wird er durch den empfangenen *'el*-Besitz mit ausgezeichneter Energie und Glück bei seinen Unternehmungen ausgestattet. Bethel bedeutet also keineswegs *Haus Gottes* oder *eines Gottes*, in dem Steine wohnt nicht Gott oder eine Gottheit oder ein Dämon. Bethel heißt vielmehr ein *Behälter* oder *ein Gefäß von 'el*. Diese strikte Bedeutung des Ausdruckes wird auch dadurch belegt, daß die griechische Form βαίτυλος in demselben Sinne gebraucht wird. Wenn HESYCH den delphischen Omphalos einen βαίτυλος nennt, so ist der Sinn des Wortes derselbe, wie wenn man von „lebendigen Steinen" (λίθοι ἔμψυχοι bei EUSEB, praepar. evg. I, 10, 18, vivi lapides im Tempel der Artemis zu Laodicea) spricht[1]: es sind Steine, in denen ein Teil der übersinnlichen Energie anwesend und wirksam ist. Ist doch gewiß der von der Vita Efraemi (bei ASSEMANI I, 27[2]) erwähnte Götze in Nisibis, der im 4. Jahrh. n. Chr. vorhanden war und אבנאל hieß, ein solches Bethel oder βαιτύλιον gewesen.

BAETHGEN hat in der richtigen Erkenntnis des unpersönlichen Charakters von *'el* seine Grundbedeutung als „das noch ungeteilte und unpersönliche Göttliche" bezeichnet[3]. Weil es aber das „noch ungeteilte Göttliche" ist, eben darum kann es auch ohne Bedeutungsänderung sowohl durch den Sing. wie durch den Plur. ausgedrückt werden. Ferner hat sich ergeben, daß der Semit mit *'el* nicht eine an und für sich außerweltliche und auch nicht eine durchaus außernatürliche Energieart bezeichnet, sondern eine in ihrer Konkretheit jeweils ganz nahe und greifbare, an sich jedoch der übersinnlichen Sphäre zugehörige oder diese übersinnliche Sphäre selbst konstituierende Wesenheit von Energie, deren Vorhandensein und Wirkungsweise innerhalb der natürlichen und persönlichen Erscheinungen zutage treten kann. Wo er außerordentliche Erscheinungen wahrnimmt, wo ihm eine den gewöhnlichen Durchschnitt völlig überragende und aus ihm nicht verständliche Größe entgegentritt,

[1] Vgl. O. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 775, 777.
[2] Erwähnt von NÖLDEKE in Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, S. 772.
[3] F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 287.

sei es bei kosmologischen und geologischen Bildungen wie bei Bergen, Wolken, Oasen, in der Vegetation wie bei Bäumen und aus ihnen gefertigten Gegenständen, am Menschen wie bei Königen, Richtern, Sehern, oder wo sonst: da erkennt er die Wirksamkeit dieser übersinnlichen Energie.

Diese Anschauungsweise ist keineswegs prämonotheistischer Pantheismus. Denn nicht das All und alles, sondern nur das Ungewöhnliche ist in diesem Sinne göttlich, *'el*. Zwar durchwaltet *'el* die ganze Naturwelt, und stets und allenthalben muß man darauf gefaßt sein es anzutreffen; aber bei dieser Anschauung ist nicht darauf reflektiert, daß alles gleicherweise von *'el* bedingt sei; vielmehr erscheint das ausgeschlossen. Der Stein, auf dem Jakob ruht, ist nach dessen Meinung zunächst ein ganz gewöhnlicher Stein; erst durch den Traum wird Jakob gewahr, daß *'el* in dem Steine ist, und nun behandelt er ihn mit Ehrfurcht. Indessen gehört doch zum Begriff *'el* gerade ursprünglich die Vorstellung der Einen übersinnlichen Energie, die als waltendes „All-Göttliches" der Ausgangspunkt aller einzelnen El-Wirkungen ist und daher mit den von ihm ausgehenden Wirkungen das All umspannt. Alle diese Anschauungsformen gehören zur allgemeinen Signatur dieses (El-)Begriffes, die dieser in seinen verwandten Gestaltungen bei vielen Völkern aufweist. Das *Wakonda* der Sioux-Indianer ist ebenso wie das El der Semiten der Begriff für die ungeteilte, einige, übersinnliche Energie, die sowohl in allem staunenerregenden Großen, Gewaltigen, Erhabenen ausdrücklich wahrgenommen wird als auch das allenthalben waltende und wirksame Lebensprinzip ist. Es ist die hinter den Ereignissen zu suchende verborgene Kraftquelle, jene Urseinsenergie, die, ohne schon auf die Entstehung der Welt als ganzer bezogen zu werden, sich in besonderen einzelnen Manifestationen dem Einzelnen wie der Gemeinschaft erschließt. Dem Indianer gibt sie, schon bei der Pubertäts-Initiation, ihre Gegenwart in einem bestimmten lebenden oder leblosen Naturobjekte zu erkennen, das für das betreffende menschliche Individuum allzeit der sichtbare Repräsentant des „*Wakonda* für ihn" ist. In der Natureinsamkeit, nächtlicher Weile auf der Bergspitze vorzugsweise, offenbart sich dem Indianer in einem Naturobjekt seine ihm individuell zukommende, ihm zur Verfügung stehende übersinnliche Kraftquelle, ähnlich wie sich dem Jakob in nächtlicher Einsamkeit durch Berührung mit dem Stein die übersinnliche Urkraft als seine persönliche Helferin und Begleiterin erschloß, die jedoch als keine andere in ihrem Wesen aufgefaßt werden sollte denn als eben jene Energiefülle (*'elohim*), die auch schon seinen

Ahnen sich bekundet und mitteilend erschlossen hatte[1]. Der El seiner Väter, seiner Familie und seiner eigenen Person ist identisch, aber die Manifestation desselben ist individuell verschieden. Das spezielle Hineintreten des *wakonda* in den Bereich eines Individuums hat ebenso wie sein Hervortreten an einem besonderen Orte die Bedeutung einer teilweisen Kundgebung der übersinnlichen All-Energie. Ganz ebenso verhält es sich mit El. Die Erinnerung an diese Allheit und Ungeteiltheit des El ist gerade auf israelitischem Boden um so eher wach geblieben, als in dem Prozeß der Durchsetzung des reinen Monotheismus El mit dem Einen persönlichen Gott identifiziert wurde. Viele der mit *'el-ilu* zusammengesetzten, namentlich babylonische und himjarische Eigennamen legen dafür Zeugnis ab, daß das Wort ganz überwiegend in dieser Bedeutung der allheitlichen übersinnlichen Energie resp. der allgottheitlichen Majestät gebraucht worden ist und daß wir mit dieser Bedeutung der eigentlichen Grundbedeutung des Wortes am nächsten kommen. Vgl. *Nabû-nûr-ilâni* „Nebo ist das Licht (nicht: der Götter, sondern), welches der übersinnlichen Energiesphäre zugehört", wobei *ilâni* wie *'elohim* in obigen Beispielen als Gen. der Beschaffenheit steht; die beiden Parallelformen *Linûḫ-libbi-ilâni* und *Linûḫ-libbi-ili* „das Herz der (All-)gottheit möge ruhen", wobei *ilu* und *ilâni* wie *'el* und *'elohim* als gleichbedeutend, und zwar im Sinne der persönlich gefaßten und einheitlich vorgestellten Gottheit an sich abwechseln.

In den Kult konnte freilich vor der Fixierung des Monotheismus El nur in Ansehung seiner Teilerweise, durch die es hier und da lokal und meist individuell zu den Menschen in Beziehung zu treten schien, aufgenommen werden, d. h. also in soweit es sich als „El für jemanden" bewährte. An diesen Prozeß erinnert der Verfasser von Gen 35 7 nach der masoretischen Version: „er nannte den Ort *El von Bethel*" — eine Unmöglichkeit, wofür LXX sinngemäß: ἐκάλεσε τὸν τόπον Βαιϑήλ; vielleicht auch Gen 31 13 הָאֵל בֵּית־אֵל, wogegen LXX „ich bin der Gott, der dir in Bethel erschienen ist". Der zum Monotheismus führende Prozeß macht aus dem Stein einen persönlichen Gott[2]. Wir sehen hier die eine Möglichkeit, wie der alte El-Begriff für den Kultus verwendbar wurde. Seiner rein religiösen Stellung war das nicht von hervorragendem Vor-

[1] Für die weiteren zahlreichen Parallelanschauungen in dem Wakondabegriff und den ihm ähnlichen Begriffen der Primitiven muß ich auf mein Buch „Religion und Magie bei den Naturvölkern" S. 123—201 verweisen.

[2] Vgl. E. SCHRADER, H. ZIMMERN, H. WINCKLER, Die Keilinschriften und das AT3 S. 437.

teil. Innerhalb der religiösen Anschauung und Funktion konnte er seinen ursprünglichen Platz nur in dem Maße bewahren, als er vor dem Eindringen niederer Vorstellungs- und Verhaltungsweisen, die ihn zurückschoben oder ganz umbildeten, verschont blieb. Verdeutlichen mag man sich das an der Art, wie Wakonda sowohl in neutrischer wie in halb personifizierter Fassung in der Religion die höchste Stelle einnimmt, während der Kultus ihm nur einen bescheidenen Raum beläßt und sich auf anderen Linien der Anschauung ausgestaltet.

Auf der anderen Seite stand ein Weg zur Mythologie offen, sofern auf dem Boden der El-Anschauung die lokalen Erweisungen von *'el* als Sonderexistenzen abspalteten und als Sondergottheiten gefaßt wurden. Das war aber wiederum nur in dem Maße möglich, als eine der El-Religion ursprünglich fremde Vorstellung dazu führte, die Idee der allgottheitlichen Energie hinter die sinnenfälligen Manifestationen des El zurückzuschieben und diese letzteren von der Ur-Seinsenergie loszulösen. Denn dieses erhabene El, die ungeteilte übersinnliche Energie konnte als solche nicht Gegenstand der mythologisierenden Phantasie werden. Das muß in erster Linie berücksichtigt werden, wenn man verstehen will, daß auf dem Boden der israelitischen Religionsgeschichte die Mythologie eine ganz verschwindende Rolle spielt. Der bedeutsame Schritt zum Monotheismus ist nur in Israel vollzogen worden: Jahwe ist der El oder der Elohim. Man kann vielleicht sagen, hier wurde dieser Schritt möglich, indem die Idee des El von einer prophetischen Persönlichkeit in der Idee des אֵל שַׁדַּי lebensvoll erfaßt und zur Vorstellung des persönlichen Trägers alles „Seins" in Jahwe ausgestaltet wurde.

Im übrigen standen aber einer solchen Ausgestaltung die größten Schwierigkeiten im Wege, die dort nicht mehr gänzlich zu überwinden waren, wo Dämonologie, Mythologie und gar Magie sich als selbstmächtige Faktoren zwischeneingeschoben hatten. Denn wo das geschah, da wurde wohl zuzeiten einem jeweils im Vordergrunde stehenden Gott ein Anteil an der Gesamtfülle des *'el* zugeschrieben und auch er selbst zum Inhaber der Gesamtfülle gestempelt und dadurch über die anderen El-Wesen erhoben; aber es bleibt das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung. Prozesse dieser Art, wie sie in polytheistischen Religionen sich abgespielt haben, verdeutlichen dies. Wir haben einen solchen Prozeß im Assyrisch-Babylonischen vor uns, wo das Ideogramm *kiššatu* = Allheit mit vorgesetztem Gottesdeterminativ den Gott Marduk bezeichnet[1]. Marduk ist als *ilkiššatu* „die Fülle", „die Gesamtheit"

[1] Vgl. DELITZSCH, Assyrische Lesestücke. Assyriolog. Biblioth. Bd. XVI⁵ S. 38, Nr. 302.

der göttlichen Kraft und *mummu bân kala,* die alles erschaffende Form. Eben über diese Hinaufrückung des Marduk in die Stelle des die gottheitliche Kraftfülle in sich vereinigenden Gottes besitzen wir noch ein anderes sehr wichtiges Dokument, in dem die Einzelgötter des Pantheons als verschiedene Wirkungsformen oder Hypostasen Marduks genannt werden [1]. Was hierbei zugrunde liegt, ist die alte Anschauung von der Einheitlichkeit des *el (ilu, wakonda),* die sich von bestimmten Seiten aus zeigt in den einzelnen Manifestationen, deren jede ihren persönlich-individuellen Existenzwert hat, ohne daß darob die Anschauung von der ursprünglichen Einheit verloren ginge. Diese alte *ilu*-Auffassung wirkt nach, wenn hier Ninib heißt Marduk der Kraft (? *al-li*), Nergal Marduk des Kampfes, Zamana Marduk der Schlacht, Enlil Marduk der Herrschaft, Nebo Marduk des Besitzes, Sin Marduk als Erleuchter der Nacht, Šamaš Marduk des Rechts, Adad Marduk des Regens (usw. im erhaltenen und wahrscheinlich auch im nicht erhaltenen Teil des Textes). Dieselbe Erscheinung tritt auf dem Boden der ägyptischen Spekulation hervor, wenn z. B. im 17. Kap. des Totenbuches (m. R.) Reʿ die Götter als „seine Namen“ oder als „die Namen seiner Glieder“ erschafft oder wenn in der memphitischen Schöpfungslehre alle Götter der Enneade bloße Manifestationen (Emanationen) des Ptaḥ sind und Glieder von dessen Leibe. Die Vorstellung ist im Grunde überall dieselbe: daß nämlich der Inbegriff der gesamten (vorwiegend unpersönlich gedachten) El-Energie jetzt in den hervorragendsten persönlichen Repräsentanten des *'el* hineingeschaut wird — was auch eine Analogie zur Stellung Jahwes ist. Das letztere natürlich mutatis mutandis. Denn die Analogie beschränkt sich auf einen kleinen Teil des Wesens der beiden Götter. Für den Gedankengang der alttestamentlichen Propheten wäre es unmöglich gewesen, einen Teil oder die Teile der Wirkungsweise Jahwes als selbständige Persönlichkeiten zu betrachten; der Monotheismus verhinderte das. Und daraus erhellt, was in der korrespondierenden assyrisch-babylonischen Auffassung in erster Linie hervorzuheben ist, damit ihr keine unwirklichen Motive untergelegt werden. Dies nämlich ist festzuhalten, daß es sich in ihr keineswegs um eine Überwindung des Polytheismus oder um einen Ansatz zum Monotheismus handelt, sondern um eine spezifische Weiterbildung des primären El-Glaubens, in welcher das, was ursprünglich vom neutrischen *'el* in seiner vollen Bedeutung der übersinnlichen Energiefülle oder -quelle galt, nunmehr auf den zur Zeit

[1] Cuneiform Texts, T. XXIV, 50. Brit. Mus. Nr. 47406.

obersten Gott übertragen wird, indem er dadurch als der El-Träger κατ' ἐξοχήν erklärt wird.

III.

Die großen Fortschritte in der Aufhellung des Geisteslebens der Semiten waren nur dadurch möglich geworden, daß man nicht bei der Untersuchung der Geisteskultur eines einzelnen Volkes stehenblieb, sondern alle Äußerungen des semitischen Geistes in Betracht zog, um dadurch ergänzende und erklärende Gesichtspunkte für das Verständnis der einzelnen Völker und ihrer Literaturen zu gewinnen. Die Erforschung der assyrisch-babylonischen Kultur hatte hieran den denkbar größten Anteil, und der kühne Versuch einer umfassenden Darstellung der „altorientalischen Geisteskultur", wie ihn A. JEREMIAS gemacht hat, war mit Recht von der Überzeugung getragen, daß auf den einzelnen Gebieten Arbeit auf Gegenseitigkeit geleistet ist und fernerhin geleistet werden muß. Demgemäß wurde auch in den beiden vorangegangenen Abschnitten, wiewohl in erster Linie der atl. Gottesbegriff eine historisch-genetische Aufhellung erfahren sollte, durchgehends auf die Literatur anderer semitischer Sprachgruppen Bezug genommen. Bei derartigen Zusammenstellungen muß selbstverständlich mit größter Vorsicht zu Werke gegangen werden, damit nicht die Eigentümlichkeiten der einen Volkspsyche und ihrer religiösen Anschauungen durch Eintragung aus anderen Gebieten verwischt wird. Aber es ist nicht minder wichtig, die gemeinsamen Grundlagen, aus denen im Laufe der Entwicklung die Besonderheiten erwachsen sind, möglichst vollständig herauszuarbeiten. Soweit das in Ansehung des beschränkten Raumes geschehen konnte, hoffe ich die in dieser Hinsicht maßgebenden Richtlinien für das Verständnis der Entwicklung des Gottesbegriffes auf semitischem, speziell atl. Boden aufgezeigt zu haben.

Es ist aber außerdem bereits deutlich geworden, daß auch die weitere Religionsgeschichte zur Erhaltung der religiösen Begriffe der einzelnen Völker ihren sehr gewichtigen Beitrag zu stellen hat. Die bisherige Untersuchung war vor allem genötigt, an die primitiven Völker zu appellieren, auf die ich noch einmal zurückkommen muß. Im Folgenden soll ein dem semitischen historisch wie geographisch und ethnographisch näher liegender Kulturzweig in die engere Betrachtung einbezogen werden. Ebenso wenig wie die Religion Babylons übergangen werden konnte, darf heute Ägyptens reiches Material, auf das schon ein paarmal hinübergeblickt wurde, vernachlässigt werden. Schon BAENTSCH

hat darauf aufmerksam gemacht, daß Ägypten in denselben „Kulturkreis" gehört[1]. Hätte er sich nicht mit einigen Seitenblicken auf die Kultur des Nillandes begnügt, und hätte er außerdem, was ja unerläßlich ist, das einschlägige Material aus der allgemeinen Religionsgeschichte herbeigezogen, so hätte er die fehlerhafte Konstruktion vermeiden können, in der die primären Anschauungen zum Produkt einer Entwicklung aus den späteren gemacht werden und umgekehrt[2]. Daß aber Ägypten in die engere Betrachtungssphäre gehört, ergibt sich schon aus der historischen Situation. Sind doch die Ägypter nicht nur die nächsten Nachbarn der Semiten, mit ihnen im Laufe der Jahrtausende in andauerndem Verkehr und zeitweise in so enger Berührung gestanden, daß eine tiefgreifende gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat. Die ägyptischen Einflüsse auf das asiatische Reich der Hetiter liegen für jeden, der die beiderseitigen Kulturdenkmäler studiert hat, auf der Hand und sind heute wohl allgemein anerkannt[3]. Assur-Babylon und Ägypten bildeten durch Jahrhunderte geradezu ein Kulturgebiet. Die Ägypter sind zudem die nächsten Stammverwandten der Semiten. Ihre Sprachgestaltung erhebt es zur Wahrscheinlichkeit, daß sie bereits in prähistorischer Zeit einen bestimmenden und unausrottbaren Einschlag des Semitischen erhalten haben, dem jedoch starke Einflüsse von anderen Faktoren zur Seite getreten sind. Die hierdurch uns auferlegte Zurückhaltung ist eine ähnliche wie die in der Verwertung des assyrisch-babylonischen Materials gebotene, wo die sumerischen Grundlagen der Kultur in Anrechnung zu bringen sind. Bei einem auf welchem Lebensgebiet auch immer vorgenommenen direkten Vergleich der Semiten und Ägypter muß man sich daher ganz besonders hüten, die Analogieen, die sich zwischen den beiderseitigen Anschauungen in Einzelzügen darbieten, vorschnell in Abhängigkeitsverhältnisse umzusetzen. Davon wird auch im folgenden Abstand genommen, zumal der gegenwärtige Stand der Ägyptologie für derartige Erwägungen noch keinen Raum läßt. Der Gottesbegriff der Ägypter soll hier für sich untersucht werden. Dabei werden sich so weitgehende Ähnlichkeiten bei aller grundlegenden Differenz zeigen, daß sich eine dem bisher Besprochenen in großen Zügen kongruente Allgemeinsphäre der Grundanschauung konstatieren läßt, die für das nähere Verständnis einer jeden von beiden bedeutsam ist.

Das ägyptische Wort für Gott ist *neṯer*. Die philologische Diskussion

[1] B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. S. 35.

[2] Ebenda S. 30 ff. 36 f.

[3] Vgl. Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter.

der √*nṯr* ist aussichtslos. Das weite Anwendungsgebiet der als Substantiv, Adjektiv und Verb in Gebrauch stehenden Derivate dieser Wurzel ermöglicht es aber trotzdem, den Gedankengehalt, den sie ausdrückt, zu erkennen. √*nṯr* gehört ebenso wie √*'l* zu den ältesten Bestandteilen der Sprache. Was sie bedeutet hat, als sie in den Urzeiten der Ägypter das von ihr ausgebildete erste Wortbild hervorrief, läßt sich natürlich nie zweifellos feststellen, weil ein etwa anzunehmendes ältestes und einfachstes Wort, das sie enthielt, selbst als ein letztes sprachliches Axiom angesehen werden kann, hinter das ein sprachgeschichtlicher Rückgang nicht möglich ist. Allein in der Weiterbildung der Stämme von solchen Wurzeln aus pflegt trotz aller Veränderung ein gewisses Maß des ursprünglich mit ihnen verbundenen Gedankengehalts lebendig zu bleiben. Daher ist die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, durch die mit *nṯr* vorgenommenen Wortbildungen und Denominationen hindurch auf den zugrundeliegenden Kerngehalt zurückzukommen und somit approximativ jenen Begriff zu erreichen, den wir als den Wurzelbegriff zu bezeichnen pflegen. Denn so mannigfach auch die Variationen des Sinns bei den Wortbildungen sein mögen, sie sind doch nur pendelartige Ausschwingungen nach beiden Seiten des Wurzelbegriffs. Diese Ausschwingungen wären also ins Auge zu fassen, indem den ältesten in der Geschichte erreichbaren Anwendungsformen nachgegangen wird. Daß eine derartige Untersuchung überhaupt möglich ist, verdankt die Wissenschaft der peinlichen Forscherarbeit von ADOLF ERMAN, der sowohl durch seine einzelnen philologischen Untersuchungen wie vor allem durch seine „Grammatik der ägyptischen Sprache" und sein Glossar sichere Grundlagen geschaffen hat, die uns in den Stand setzen, die ägyptischen Texte in weitgehendem Maße nicht nur für weltgeschichtliche, sondern auch für religionsgeschichtliche Ermittelungen heranzuziehen. Ich bemerke nur noch, daß das hier beigebrachte Beispielmaterial kein erschöpfendes sein soll. Im Rahmen dieser Erörterung muß ich mich begnügen, solche Beispiele auszuwählen, die einerseits kurz und deutlich sind, andererseits keiner ausgedehnten philologischen Besprechung bedürfen. Wo eine solche nicht gänzlich zu umgehen ist oder wenigstens philologische Andeutungen beigesetzt werden müssen, werde ich, schon um die Nachprüfung zu erleichtern, dieses Verfahren durch Hinweise auf ERMANs Grammatik (3. Aufl. 1911) vereinfachen.

Neṯer bezeichnet 1. als Nomen appellativum a) den höchsten Gott, b) die einzelnen Götter des Pantheons, die wir im folgenden als Kultgötter bezeichnen wollen, c) den König, d) die Toten und, wie einige

Spuren vermuten lassen, diesen oder jenen hervorragenden Menschen bei Lebzeiten, e) Naturphänomene, gewisse Tiere, Bäume, Substanzen u. ä.; 2. als Nomen proprium die nicht streng persönlich gefaßte, sowohl singularisch wie pluralisch empfundene, auch mit ethischen Prädikaten versehene Allgottheit.

Im Ägyptischen erleichtert die Eigentümlichkeit der Schrift, die Bedeutung einzelner Worte durch Determinative, die im Unterschied von den assyrischen nachgestellt werden, zu kennzeichnen, die Beobachtung, in welchem Falle irgendein lebendes oder lebloses Etwas als „göttlich", als *neṯer* angesehen wurde, auch dann, wenn eine andere in diese Richtung weisende Charakterisierung fehlt. Beim Rückgang in die älteste Zeit verliert jedoch diese Eigentümlichkeit ihre Zuverlässigkeit. War man nämlich am Anfange mit Determinativen überhaupt nicht sehr freigebig — entstanden sie doch größtenteils erst allmählich aus älteren Wortzeichen — so wurde auch das Gottesdeterminativ, wo kein Zweifel über die *neṯer*-Natur eines Wesens zu bestehen schien, nicht gesetzt. So werden auch in den Pyramidentexten z. B. Horus und Anubis fast immer ohne Determinativ, einfach als Falke bezw. Schakal, geschrieben; desgleichen gewöhnlich Reʿ und Osiris durch ihre Silbenzeichen ohne Det., usw., während weniger häufig auftretende Gottheiten, selbst schon Thot, meist irgendwie als *nṯr* determiniert werden. Zu dieser Determinierung dient vorzugsweise das Ideogramm für *neṯer* 𓊹. Neben diesem Wortzeichen verwenden die Mastaba- und Pyramidentexte am häufigsten für männliche Götter den auf der Tragstange (Standarte) sitzenden Horusvogel (Falken), für weibliche Gottheiten die Uräusschlange über dem heiligen Korb oder ohne denselben; der Korb ist das Ideogramm für „Herr" oder „Herrin". Der Horusvogel tritt, ebenso wie der nach und nach erst in Gebrauch kommende sitzende Gott in Menschengestalt, gern noch als Determinativ hinter das Ideogramm 𓊹. Zahlreiche Schreibungen führen auf die Vermutung, die Standarte habe einst die Form des *neṯer*-Symbols, horizontal auf einer vertikalen Stange ruhend, gehabt. Ich unterlasse hier eine umständliche Erörterung dieses Ideogramms, das in uralter Zeit auch an ein Fähnlein erinnern möchte[1], und hebe nur hervor, daß die in Form der Standarte ausgeführte Determinierung außerordentlich verschieden stilisiert ist. Unter diesen Variationen verdient

---

[1] H. Schäfer, Neue Altertümer der new rare aus Negadeh (Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIV, 1896, S. 159). Dazu vgl. die Abydos-Tafel aus der 1. Dynastie bei Capart. *Primitive Art in Egypt*, (mir ist nur die englische Ausgabe dieses Werkes zugänglich) p. 253.
2. 10. 16.

die bei Anubis-Wepwawet angewandte erwähnt zu werden, der schon in sehr alten Texten statt auf der ⊓— (*neṯer-?*) -stange auf dem *wꜣśt*-zeichen, dem Symbol der Macht und Herrschaft steht, und bei dem die vertikale Stange außerdem oft durch ein anderes Machtsymbol, die Keule, gekreuzt ist (z. B. Pyr. 455 a. 1009 Merenre u. Neferkare. 1090 a. 1245 c Merenre[1]; ferner Siegel des Neterḫet[2]). Sodann wird häufig ein Weihrauchgefäß zur Determinierung eines Gottes benützt oder dieses Gefäß der Standarte noch hinzugefügt, indem auf deren Endstück eine oder zwei Feuerzungen aufgesetzt werden[3].

Ich habe hiermit nur eine sehr unvollständige und lückenhafte Übersicht über einige der gebräuchlichsten Neṯer-Determinierungen gegeben. Unter allen aber besitzt das Zeichen *neṯer* [𓊹] schon in ältester Zeit den Vorzug der Allgemeinheit. Dieses Schriftzeichen, ob es nun als Axt oder als Fahne oder als Machtsymbol zu deuten sein mag, erscheint als das in ältester Zeit allgemein gebrauchte Gottesdeterminativ, dem nach und nach zum Zwecke der Differenzierung andere an die Seite gestellt wurden. Das ist ein ähnlicher Prozeß wie im Assyrischen. Als es dort nötig erschien, neben dem die El-Natur eines Wesens bezeichnenden Determinativ 𒀭 eine geschlechtlich differenzierende Bezeichnung zu schreiben, nahm man das Ideogramm der großen Göttin Ištar als Determinativ und Appellativ für weibliche Gottheiten, während das nunmehr maskulin gefaßte *ilu* mehr und mehr zum Determinativ für männliche Gottheiten wurde. Wie ferner im Ägyptischen das Ideogramm des Sonnengottes Horus in gewisser Stilisierung (mit Tragstange o. ä.) gleichfalls den Neṯer-Begriff ausdrückte (und auch *nṯr* gesprochen wurde), so trat entsprechend bei Semiten das Zeichen der Sonnenscheibe und das Wortbild שמש als Appellativ für männliche Gottheiten auf[4]. Auch in den Amarnabriefen wird die „Sonne" appellativisch gebraucht, was als eine Übertragung und Übersetzung des appellativischen Gebrauchs des Horusfalken ins Semitische verstanden werden kann. In jüngeren

[1] Die Pyramidentexte zitiere ich nach K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte* und setze den von SETHE eingeführten Spruchnummern, wo es auf eine Variante ankommt, die ältere Zeilenzahl nach MASPERO der betreffenden Pyramide bei.

[2] J. GARSTANG und K. SETHE, Mahâsna und Bêt Khallâf. Pl. VIII, 1.

[3] Besonders instruktiv ein Mastabatext mit dem so determinierten Stier und Ibis (Thot) in derselben Zeile, A. MARIETTE, Les Mastabas de l'Ancien Égypte, publié par G. Maspero, p. 183.

[4] Vgl. hierzu HEHN a. a. O., S. 145 (שמש bei den Sabäern); auch ED. MEYER, Reich und Kultur der Chetiter S. 29ff.

Texten erscheint der fünfstrahlige Stern in ähnlichem Sinne[1]. Wenn nun auch die angegebenen Zeichen wechselweise gebraucht wurden, so ist doch, wo von der Allgottheit gesprochen wird, gewöhnlich *nṯr* 𓊹 geschrieben, und dieses *nṯr* ist für alle Zeiten insofern das eigentliche und fundamentale Zeichen und Wort für „Gott" gewesen, als von ihm die adjektivischen und verbalen Formen gebildet worden sind.

Daß der jeweilige Kultgott kurzweg als „der Neṯer" (*nṯr*, *nṯr pꜣ*) oder „großer Gott", *neṯer âa*, (*nṯr ʿꜣ*) bezeichnet wird, ist ganz gewöhnlich. Als Beispiel möge ein Satz aus dem Amonritual dienen: *ljn pr ʿꜣ nṯr ḥrk nṯr pꜣ* [ ] *kꜣ nṯrw pꜣwtjw tꜣwj*[2] d. h. „der Pharao ist zu dir gekommen, o Gott, Kraft der Götter, Doppel-Göttergemeinschaft der beiden Lande". Wie schon aus der plerophorischen Angabe seiner Würde hervorgeht, wird dieser große Kultgott Amon ohne Schwierigkeit auch zum „großen Neṯer" erklärt. Dasselbe geschieht im Totenritual mit einem genannten oder ungenannten Gott. In den Pyramidentexten ist in der Regel deutlich, welcher Gott gemeint sei (zumeist Reʿ oder Osiris).

Außer den Kultgöttern kommt das Neṯer-Prädikat vor allem dem Könige zu, und zwar nicht nur dem verstorbenen — als solcher würde er es mit den Toten überhaupt teilen — sondern auch dem auf Erden lebenden, dem regierenden Könige. Daß der tote König Neṯer ist, ist zu bekannt, als daß dafür Belege beigebracht werden müßten. Nur ein paar Beispiele mögen zeigen, welche Anschauung über Zustand und Machtbereich des ins Jenseits hingegangenen Herrschers bestand. Er geht ins Reich des Reʿ und betritt dessen Schiff, um mit ihm über die Erde hinzufahren — ähnlich wie es einigen germanischen Einheris beschieden war, mit Wotan über den Himmel zu fahren. Er nimmt den Thron des Reʿ (Horus, Osiris) ein, er wird diesen Göttern gleich, speziell auch dem Reʿ und Tum hinsichtlich ihrer Ungezeugtheit oder Selbstgezeugtheit. In dieser Eigenschaft ist er nun allen seinen Feinden absolut überlegen (Pyr. 765), und die Götter rufen dem bei ihnen weilenden König Uniś zu: „In Ewigkeit ist Uniś neṯer" (Pyr. 484). Ja er steht über allen Göttern, so daß deren Existenz von ihm abhängt. Hierfür ist besonders charakteristisch Pyr. 153 c: *mrwf mwttn mwtṯn, mrwf ʿnḫṯn*

[1] Vgl. z. B. H. JUNKER, Das Götterdekret über das Abatou. Denkschriften der Akademie der Wiss. zu Wien XVI, 4. S. 38.

[2] AL. MORET, Le rituel du culte divin journalier (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XL) p. 67. — In der Übersetzung weiche ich von MORET in einem Punkte ab.

'nḫtn d. h. „wenn er (Uniś) will, daß ihr sterbt, so sterbt ihr, und wenn er will, daß ihr lebt, so lebt ihr". Auf dieser Linie wird sogar dazu fortgeschritten, die Götter als das vom Könige zu erlegende Jagdwild zu betrachten, und in breiter Ausführlichkeit wird (Spruch 397—414 = Uniś 505 ff., Teti ‖) geschildert, wie Uniś „das Fleisch der Götter ißt", von den Menschen und Göttern sich nährt, welche die ihm untergebenen Wesen für ihn erlegen, schlachten und braten, wie er die Herzen und Lungen der Götter an sich reißt und verzehrt, ja sogar ihre Knochen, so daß alle ihre Leibeskräfte in ihn übergehen.

Aber schon bei Lebzeiten galt der König den Ägyptern als Gott. Eine ganz geläufige Bezeichnung für den König ist *nṯr nfr* „guter Gott" d. h. wohltuender Gott. Aber darüber hinaus heißt der König auch wie der bestimmte, im lokalen wie im Reichskult in den Vordergrund getretene Hauptkultgott „der große Gott". Dafür haben wir eine große Anzahl beredter Zeugnisse; zunächst einige offizielle, die zeigen, daß gerade die älteren Könige ihrem Namen selbst *nṯr '3* [hieroglyphs] gern beifügen. So auf zwei Siegesdenkmälern im Wadi Maghara, deren eines der König Senofru und deren anderes sein Nachfolger Ḫwfw (Cheops) hatte errichten lassen[1]. Ebenso findet sich auf drei späteren Siegesinschriften des Sahure', des User-n-re' und des Pepi die nur wenig variierte Wendung „der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der zwei Lande, der große Neter NN. schlägt nieder Menetu und alle Länder"[2]. Allein wir sind nicht nur auf diese Kundgebungen amtlichen Stils angewiesen, sondern wir können auch die Erzählungsliteratur, welche die populäre Auffassung wiederspiegelt, zu Rate ziehen. Sie zeigt uns, wie die „Gottheit" des Königs in den breiten Schichten des Volkes gemeint war. In der Geschichte von den abenteuerlichen Schicksalen des Sinuhe, deren Existenz bis in den Anfang des 2. Jahrtausends zurückzuverfolgen ist, erzählt der Flüchtling im fernen Land über den kürzlich inthronisierten König, den er nicht nur „vortrefflichen Gott" [hieroglyphs] und „einen Gott, der nicht seinesgleichen hat" oder „von dem es keinen zweiten gibt" [hieroglyphs] nennt, sondern auch den „großen Gott" [hieroglyphs]. Seine Neter-Beschaffenheit zeigt sich darin, daß er treffliche Pläne faßt, sichere Befehle gibt, daß alles ihm gehorcht und die Fremdländer sich ihm beugen, daß er unermüdlich im Verfolgen ist, ein „Vorwärtsdränger" gegen die Feinde, daß er niemand verschont und daß

[1] Sethe, Urkunden des äg. Altertums, I, 1. S. 8.

[2] Raym. Weill, Recueil des inscript. égypt. du Sinai, p. 106. 107. 121.

niemand seinen Bogen zu spannen vermag[1]. Als *nṯr ꜥꜣ* aber ist er das „Ebenbild des Reꜥ", das irdische Abbild also des Gottes, der der große, der höchste und als solcher der allwissende Gott ist. Dementsprechend gibt auch der Kontext an, daß diese Gleichstellung mit Reꜥ sich in seiner Weisheit und seinem Wissen bekundet, sowohl in dem Wissen, über das er selbst verfügt, wie zuvor gesagt wird, als auch in dem Wissen, das er seinem Knechte mitteilt, wie danach gesagt wird[2].

Dieser Glaube, daß der König Neṯer ist, ist nicht etwa eine Umbildung oder Konsequenz des Dogmas, daß er der Sohn des Reꜥ ist. Die Gottheit des Königs ist nicht daraus abgeleitet, daß er für einen Sohn des Sonnengottes galt. Vielmehr umgekehrt: daß die Könige Söhne des Reꜥ heißen, ist nur eine spezielle, vorstellungsmäßige Form des Glaubens, daß sie ihrem Wesen nach *neter* sind. Söhne des Reꜥ heißen sie seit der V. Dynastie, während wir soeben den Beinamen „großer Gott" (*nṯr* ꜥꜣ) bei den Königen der IV. Dynastie fanden. In dem Prädikat „Sohn des Reꜥ" prägt sich gemäß seiner mythologischen Form ein ganz real-theokratischer Sinn aus. Der König ist als Sohn der Erbe des großen Gottes bezüglich seiner Herrschaft über das Land, das einst der Gott regiert hatte. Diese ägyptische Anschauung erinnert an die entsprechende Anschauung in China. Wenn dort Gott der obere Herr, Schang-ti, genannt wird und der Kaiser „Sohn des Himmels" und „Sohn des Schang-ti", so deckt sich das freilich nicht mit der Vorstellung der alten Ägypter von der Würde und Wesenheit ihres Königs. Wird doch in China nicht, wie in Ägypten, das Gottesprädikat selbst unmittelhar auf den König übertragen. Gleichwohl ist, worauf hier kurz verwiesen sei, der Grundzug der chinesischen Anschauung immerhin ein sehr ähnlicher, sofern auch in ihr der Kaiser als der Repräsentant des himmlischen Herrn auf Erden gilt und hier wie dort vom irdischen Herrscher der physische Wohlstand des Landes abhängig gedacht wird. Auch der ägyptische König gibt oder versagt der Natur des Landes die Fruchtbarkeit, er ist — wie es z. B. in einem Hymnus an Echnaton heißt, — der Osiris-Nil, der die Überschwemmung bringt.

Die Anschauung von der göttlichen Würde des Königs ist von dem mythologischen Apparat unabhängig. Weil dies für die ganze Auf-

[1] Hierat. Papyri aus den Königl. Museen zu Berlin. V: Literarische Texte des mittleren Reichs, herausgeg. von A. ERMAN, 2: Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte, bearbeitet von A. GARDINER. Z. 40—75.

[2] Z. 213 f.

fassung des ägyptischen Neter-Begriffes von Bedeutung ist, betone ich diesen Sachverhalt bereits an dieser Stelle und füge noch ein weiteres Argument hinzu, das die Anschauung beleuchtet. Der alte Grundgedanke, der zur Vorstellung von der Neṯer-Beschaffenheit des Königs führte, war nicht der, daß der König die Inkorporation (oder der Sohn) eines bestimmten Einzelgottes sei. Noch im Neuen Reich bedeutet die Reʿ-Sohnschaft nicht, daß der König das Wesen gerade dieses einen Gottes in sich trage. Der Sinn ist vielmehr auch da noch deutlich so empfunden, daß der König seinem Wesen nach das Göttliche an sich, das Neṯer, repräsentiert. Deshalb kann Ramses II. zugleich Sohn des Reʿ, des Tum, des Ptaḥ, des Keb, des Osiris heißen, d. h. aller der Götter, die bereits, jeder für sich, als der Inbegriff der Gottheit überhaupt anerkannt worden waren. Dieser Umstand weist eben darauf zurück, daß das Sohnschaftsverhältnis zu einem einzelnen Gott nicht das Motiv ist, weshalb der König mit dem Neṯer in eine unmittelbare Wesensverbindung gebracht wurde. Das Motiv hierfür liegt viel weiter zurück, in jener weit älteren Vorstellung, der zufolge die in den großen Weltbegebenheiten erschaute übersinnliche Ur-Seinskraft auch innerhalb der Menschheit dort empfunden und verehrt wurde, wo das Höchste an Menschenleistung vereinigt schien, das gewöhnliches Menschenmaß übersteigt, und das war für das dynastische Ägypten der König.

Auf andere Menschen wurde, soweit wir sehen, in Ägypten das Neṯer-Prädikat nur in bescheidensten Grenzen angewendet. Die Verstorbenen freilich, an denen die Totenzeremonien rituell vollzogen sind, erleben eine Deifizierung. Die aus ihnen hervorgehenden Lichtwesen, die Chus, haben Neṯernatur. Und weiter erzählen uns die Totentexte viel von den Umwandlungen des Verstorbenen in die verschiedenen gewaltigen Tiere des Jenseits (Phönix, Schlangen usw.) und auch in die verschiedenen Götter. Das 17. Kap. des Totenbuches, sicher eines der ältesten Bestandteile desselben, läßt den Toten schon in seiner ältesten Version[1] sagen: „Ich bin Atum, der ich allein war. Ich bin Reʿ bei seinem ersten Erglänzen. Ich bin der große Gott, der von selber entstand, der seine Namen schuf, der Herr der Neunheit". — Der Tote ist ein Wesen geworden, das zugunsten seiner Angehörigen wie zu ihrem Schaden Macht übt und sich dadurch über das Alltägliche hinausgehoben erweist. Das ist eine Vorstellung von weltweiter Verbreitung, die sich in Ägypten gewiß in die prähistorische Zeit zurückschreibt. Auch mit

[1] Ausgabe von Herm. Grapow (Urkunden des ägypt. Altertums V, 1: Religiöse Urkunden), Abschnitt 1—3.

der entsprechenden Vorstellung bei heutigen Primitiven reicht die Analogie bis dahin, daß die Macht eines solchen Neṯer nach einer anderen Seite hin sehr begrenzt ist, so daß er Angst vor Entbehrungen empfindet, falls die Opferspenden ausbleiben. Indessen selbst die Kultgötter nehmen keine wesentlich andere Höhenlage ein. Der bestimmte Ausdruck aber, den diese Idee in der Angleichung des Toten an die höchsten Götter erfährt, ist spezifisch ägyptisch.

Auf Erden jedoch duldete ein Pharao, „der große Gott, der nicht seinesgleichen hat", nichts irgendwie Gleichgeartetes neben sich, und so finden wir keine ausdrückliche Erwähnung, daß auf irgendeinen derer, die nicht wert waren seinen Fuß zu küssen, das Neṯerprädikat angewandt wurde — wenigstens nicht in vorgeschrittener dynastischer Zeit. Aus ältester dynastischer Zeit liegt allerdings ein Beispiel vor. Ein von GARSTANG publizierter Siegelzylinder aus dem Grabe des Königs Neṯerḫet (III. Dyn.), das einem Beamten namens Neḏ-neṯerw gehört hat, nennt seinen Besitzer *nfr ʿnḫ nṯr wḏ* d. h. „schön an Leben, ein neṯer an Befehl"[1]. Diese Phrase kehrt auch sonst wieder, z. B. bei einem gewissen ʾInpw-ḥotep[2]. Allerdings haben derartige adjektivische Verwendungen von *nṯr*, wie sie an dieser Stelle vielleicht vorliegt, MASPERO zu der Meinung veranlaßt, *nṯr* sei in solchen Fällen in abgeschwächtem Sinne gebraucht wie das populäre *divin* oder das entwertete „göttlich, gottvoll"[3]. Das ist jedoch gerade im vorliegenden Fall ausgeschlossen, da, auch wo solche abgeschliffene Bedeutung im Sprachgebrauch vorkommt, doch niemand dieselbe auf seinem Siegel anwenden würde. Ebenso wenig paßt die von BRUGSCH vorgeschlagene Grundbedeutung für *nṯr* als die lebenerneuernde Kraft, die „neues Leben verleiht und Jugendfrische zurückgibt"[4]. BRUGSCH war zu dieser — wie hernach zu zeigen, überhaupt nicht haltbaren — Meinung gekommen, indem er von den Totentexten ausging, wo der Tote als *nṯr* gedacht ist. Der vorliegende Text beweist, daß man zu einer sehr frühen Zeit, wo man der Grundbedeutung des Wortes jedenfalls näher war als in der XVIII. Dyn., durch deren Texte BRUGSCH sich bestimmen ließ, mit dem Begriff *neṯer* nicht die Vorstellung von Verjüngung und Erneuerung des Lebens verband. In unserem Texte hätte 𓊹, wenn es diese Bedeutung haben sollte, mit

[1] GARSTANG and SETHE, Mahâsna. Pl. VIII, 3a. Dazu SETHES Erläuterung p. 20.

[2] R. WEILL, Les origines de l'Égypte pharaonique. I, p. 173. 178.

[3] MASPERO, Études de Mythologie II, p. 215.

[4] BRUGSCH, Religion und Mythologie, S. 93. Vgl. auch BRUGSCH, Ägyptologie S. 166, wo neṯer mit „Wesen von jugendlicher Frische" übersetzt wird.

☥ (Leben) verbunden sein müssen — eine Verbindung, die bei der Wortstellung des vorliegenden Textes überhaupt ausgeschlossen ist. Die Wortzeichen können überhaupt nur in der von SETHE genommenen Reihenfolge gelesen werden: [hieroglyphs]. Demgemäß kann *nṯr* nicht den Begriff von *ʿnḫ* (Leben) wieder aufnehmen, als ob gesagt sein sollte: herrlich an Leben d. h. lebensfrisch. Vielmehr ist *nṯr* durch *wḏ* (Befehl) näher bestimmt, also durch einen Begriff, der uns schon oben unter den Konstituenten des dem lebenden König eignenden Neṯer-Wesens begegnete.

Auch in dem Titel der Angehörigen einer niederen Priesterklasse ist die Anwendung von *neṯer* als Prädikat einer menschlichen Person erhalten. Dieser Titel *ἰtf nṯr* heißt natürlich nicht „Vater des Gottes". Diese Übersetzung ist in Ansehung des ägyptischen Götterglaubens, dem zufolge Götter wohl selbsterzeugt oder Götterkinder, nie aber Menschenkinder sind, eine Unmöglichkeit. Eine Analogie hat der Titel augenscheinlich im griech. πνευματικὸς πατήρ, so jedoch, daß der ursprüngliche *nṯr*-Begriff noch durchschlägt. Die im Orient verbreitete Anrede „Vater" wird in diesem besonderen Falle durch *nṯr* ergänzt, um anzudeuten, daß der betreffenden Person eine besondere (*neṯer*-) Kraft eignet. Der entsprechende Titel einer Priesterin [hieroglyphs] *mwt nṯr* enthält dieselbe Bedeutung: mit göttlicher Kraft ausgestattete Mutter.

In weit größerem Umfange als Menschen werden Naturwesen aller Art *neṯer* genannt. Den Griechen fiel in später Zeit die Tierverehrung der Ägypter als eine Absonderlichkeit auf. Die Frage, ob das, was die Griechen beschrieben, richtig beobachtet war und ob, was sie sahen, schon in alter Zeit üblich gewesen, übergehe ich hier. Ich beschränke mich auf den seit den ältesten historischen Zeiten als ganz sicher bewiesenen Kult gewisser einzelner, durch äußere Merkmale ihrer Erscheinung ausgezeichneter Tiere, die in Tempeln gehalten wurden und königlich-göttliche Behandlung und Verehrung genossen. Die meisten der uns bekannten heiligen Tierindividuen, der Apis und der weiße Stier, der heilige Widder von Mendes, das Krokodil des Sobek hatten schon in den ersten dynastischen Zeiten ihren Kult, ihren Tempelraum und ihre Priester. Aus prähistorischer Zeit stammt die Abbildung eines in seiner Ummauerung stehenden heiligen Widders[1]; aus der II. und III. Dynastie sind mir folgende Beispiele bekannt: ein Priester *Śepꜣ* des weißen Stiers (Louvre A 37)[2], ein Bennuvogel oder Pelikan (?) in seinem heiligen

[1] A. MORET, Les mystères égyptiens, p. 155.
[2] R. WEILL, Les origines de l'Égypte, p. 258.

Bezirk und zwei Widder auf dem *ḥeḏ*-Szepter des Königs Nar-ker[1]; aus der IV. Dyn. erwähne ich die Sarkophaginschrift des *Ḫwfw-ʿnḫ*, „Priester des Apisstiers und des weißen Stiers" (Kairo, Saal IX, No. 96). Wenn uns diese Tiere in späterer Zeit als Inkorporationen einer Einzelgottheit entgegentreten, so ist doch dies sicherlich nicht die ursprüngliche Meinung gewesen. Ursprünglich galten sie, wie wir das ähnlich bei heutigen Primitiven beobachten, als Inhaber und Repräsentanten von *neṯer*, und diese ursprüngliche Bedeutung blickt selbst noch durch die spätere Anschauung unverkennbar hindurch.

Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der heilige Widder auf der großen *Mendesstele*. Er wird in den Titelüberschriften über seiner eigenen großen Mittelfigur genannt: *König von Ober- und Unterägypten, Widder des Lebens* („lebendige Seele" = Manifestation) *des Reʿ, Widder des Lebens des Šu, Widder des Lebens des Keb, Widder des Lebens des Osiris*, und auf Z. 23 des Textes wird er von den Schriftgelehrten ebenso genannt[2]. Der Umstand, daß hier der Widder zugleich als der Lebensträger oder das Lebensprinzip von vier Göttern angesehen wird, zeigt zur Genüge, daß es dem Ägypter nicht grundsätzlich darauf ankam, ihn als Inkorporation einer einzelnen Gottheit zu denken. Nun ist freilich die Mendesstele jungen Datums, und man könnte auf die Vermutung verfallen, hier habe bereits ein hellenistischer Synkretismus zur Vereinigung mehrerer Kultgötter geführt. Darauf ließe sich mit dem Hinweis auf ältere Arten des spezifisch ägyptischen Synkretismus erwidern. Viel wichtiger ist indes, daß durch ein um Jahrtausende älteres Monument die auf der Mendesstele bezeugte Anschauung vollauf bestätigt wird. Auf dem einem Zeremonienmeister (*mr-ʿpr*) eines heiligen Widders gehörigen Mastabastein[3] ist der Widder mit drei Lebenszeichen (Plural von Leben) versehen und dadurch als der Inbegriff alles Lebens überhaupt bezeichnet. Da der Zeremonienmeister zugleich Gefolgsmann (*ỉmꜣḫw*) des Widders und des Ptaḥ ist, so ist der Widder, der in der Inschrift in der Tat die Hauptrolle spielt, als *neṯer* *ʿꜣ*, als „großer Gott" gedacht. Er ist als Repräsentant des *neṯer* an sich die Quelle des Lebens für Götter und Menschen. Eben diese Auffassung ist auch die in einem fernen historischen Hintergrund deutlich vertreten gewesene Idee, die in der Mendesinschrift durchschimmert. Auch in dieser heißt es sogar, nachdem der Widder zuvor als das Leben der vier Kultgötter

[1] J. Capart, Primitive Art, p. 249.
[2] Brugsch, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum IV, S. 629. 631.
[3] Mariette, Mastabas p. 438.

bezeichnet war, Z. 28: *das ist der Widder* — bezw., wie der Widder auch übersetzt werden kann, *die Seele — jedes Gottes* — eine Wendung des Ausdrucks, die dem Sinn der Mastabastelle zu entsprechen scheint.

Auf jeden Fall ist also klar, daß die ursprüngliche religiöse Anschauung ein solches Tier nicht als die Inkorporation eines Kultgottes auffaßte, sondern als Erscheinungsform der Gottheit, des *neṯer* an sich. Dies wird auch bei der Reform Echnatons (Chuenatons) bestätigt. Denn während dieselbe sich die Beseitigung der mythologischen Vorstellungen zum Ziel setzte und das polytheistische Empfinden wirklich entscheidend treffen wollte, wurde der Mnevisstier, wie das Dekret über sein Begräbnis beweist, in Ehren gehalten. Diese Stellungnahme des Königs nur mit einer Rücksichtnahme auf die heliopolitanische Priesterschaft zu erklären[1], würde heißen, hier eine Inkonsequenz annehmen, die durch das übrige rigorose Vorgehen des Königs ausgeschlossen erscheint. Vielmehr wird diese Verhaltungsweise Echnatons nur verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der heilige Stier nicht als polytheistisch empfunden wurde, weil er als eine Erscheinungsform der Allgottheit galt.

Auch gewisse Bäume von ausgezeichneter Gestalt wurden als *neṯer* betrachtet und, ähnlich wie die Tiere, häufig mit einem Einzelgott kombiniert, z. B. die Sykomore. Gleichwohl war nach der Grundanschauung der Baum nicht Wohnsitz einer Einzelgottheit, sondern ein Behältnis von *neṯer*-Wesenheit. In diesem Sinne dürfte es auch zu verstehen sein, wenn die einen Gau bezeichnenden Baumzeichen teils durch die Standarte, teils außerdem, wie auch Tiere, durch ein Weihrauchgefäß determiniert sind[2]. Deutlich erkennbar ist die Grundanschauung in den Perseabäumen des Märchens von den zwei Brüdern. Während in den griechischen Dryaden die Vorstellung ausgeprägt war, daß die betreffende Gottheit an den Baum gebunden ist, beobachten wir im ägyptischen Glauben die Vorstellung, daß die unzerstörbare und immer neu sich auswirkende Gotteskraft dem Baume einwohnt. Das Schicksal des Baum-*neṯer* ist daher ein anderes als dasjenige einer Nymphe. *Neṯer* kann gleichzeitig in verschiedenen Wesen, virtuell wie aktuell, sein. Wie es gleichzeitig vier Chnumwidder gab, so haben die beiden aus zwei Blutstropfen des freventlich getöteten Apis, der seinerseits wieder eine Existenzform des osirianischen Helden ist, emporgesproßten Perseabäume *neṯer*, das nicht zugrunde gehen kann, wenn die Bäume um-

[1] I. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p. 321.

[2] Percy Newberry, The Tree of the Herakleopolite Nome, in Ztschr. f. ägypt. Sprache Bd. 50, S. 79.

gehauen werden. Die Unzerstörbarkeit dieses *neter* zeigt sich darin, daß ein Splitter des Perseaholzes, in den Leib der Königin dringend, zum Keim des Thronfolgers wird.

Unwillkürlich erinnert diese unversiegbare Selbstbehauptung des *neter* an die *Altjiringamitjina*, die weltbildenden Ahnherren der Urzeit, die nach dem Glauben der Australier, als sie die Erde verließen, ihre übersinnliche Kraft für die Erdenwesen zurückließen. Die Bäume und Steine, in die sich ihre Leiber verwandelten, oder die kleineren Steine, die von ihnen abfielen, sind Substanzen, die ihr übersinnliches Wesen in sich tragen und bei passender Gelegenheit Menschenseelen werden usw.[1].

Ein Beispiel für einen *Neter*-Stein ist der *Benben* von Heliopolis. Wie sich auch bezüglich der festen Materie die alte Neteridee unter dem Einfluß des Polytheismus wandelte, dafür ist ein schönes Beispiel in der Schöpfungslegende auf dem Stein des Äthiopenkönigs Schabaka enthalten[2]. Dieser Entwurf einer Schöpfungslehre ruht selbst auf der Neteridee, wie denn auch ERMAN sehr treffend hervorgehoben hat, daß ihr Kernstück „den Charakter höchsten Alters trägt" und älter als die Pyramidentexte sein dürfte. In einem jüngeren Stück wird dagegen (Z. 59ff.) erzählt, daß Ptaḥ nach Beendigung der übrigen Schöpfung die Leiber der Kultgötter aus Holz, Stein und Metall bildete und daß darauf die Götter in diese Bildnisse eingingen. Man sieht hieraus — auch andere Belege dafür gibt es — daß nicht die Gottesbilder selbst die Götter darstellen und Verehrung genießen. Davor bewahrte die alte Neteridee.

Auch Himmel und Luft, Erde und Gestirne wurden von dem „göttlichen" Wesen erfüllt gedacht und demgemäß als neter determiniert. So die Erde in dem vom Nil an den Gott von Edfu gerichteten Worte: „Es libieren dir die Länder mit dem was sie besitzen, es schüttet dir die Erde jegliches Ding aus" oder „die Erde schüttet vor dir ihre Erzeugnisse aus, es grünen für dich die Kräuter auf dem Rücken der Erde" oder „es gedeihen die Kräuter auf der Erde"[3]. Die mythologische Vorstellung, daß die Erde der liegende Gott Keb ist, oder die andere, daß der Rücken des Osiris die Erde ist, reicht offenbar zum Verständnis

[1] Das Nähere in meinem Buche „Religion und Magie bei den Naturvölkern" S. 191 ff.

[2] A. ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie, phil.-hist. Kl. 1911, S. 915—950.

[3] Die Beispiele sind genommen aus I. DÜMICHEN, Bauurkunden der Tempelanlagen von Edfu. (Ztschr. f. äg. Sprache IX, 1871, S. 91 f.). Weitere Belege in DÜMICHEN, Kalender- und Tempelinschriften Taf. 35. 78. 80 u. a.

dieser Sätze mit ihrer Schreibung [hieroglyphs] für „Erde" nicht aus. Bezeichnend für die angesichts der bloß mythologisch orientierten Betrachtung in diesen Sätzen liegende Schwierigkeit ist, daß LEPSIUS an eine Verschreibung dachte, weil es „überkühn sei zu sagen: Keb gibt dir alle Früchte auf ihm". LEPSIUS wollte deshalb *ḥr-f* („auf ihm") beanstanden[1]. Aber gerade dieses Wort *ḥr-f* zeigt, daß hier keineswegs an einen „Gott" im individuellen Sinne gedacht ist, sondern an die Erde, die wegen ihrer *neter*-Kraft selbst als *neter* bezeichnet ist.

Ebenso handelt es sich in den Wendungen *ššd(t)* (*ššt*) *n šw*^ntr^ für „Luftöffnung, Fenster"[2] nicht um eine Personifizierung der Luft. Gemeint ist mit *šw* der kühle, von Norden bezw. Westen her wehende Wind, der, als „doppelt angenehm" (*ndm ndm*) gewertet, für den Ägypter den Inbegriff des angenehm Belebenden bedeutet, als Lebensagens ersten Ranges empfunden und deshalb mit *ntr* determiniert ist.

Um mich kurz zu fassen, gehe ich zu den dinglichen Gegenständen über, die teils durch Beifügung des *ntr*-Determinativs teils durch Bildung vom Stamm *ntr* als von „göttlicher" Art bezeichnet werden. Es handelt sich da durchweg um Substanzen und Dinge, die im Totenzeremoniell eine bedeutsame Rolle einnehmen, und daraus ergibt sich die hier obwaltende Bedeutung von *neter*. Erwähnt wurden bereits in II. die bei der Zeremonie des Mundöffnens benutzten *netertj*. Dazu gesellen sich in erster Linie das Natron (*ntrj*) und der Weihrauch (*sntr*). Beide Substanzen wurden sowohl bei der Einbalsamierung wie auch beim Begräbnisritus und bei den wiederholten Riten in den Grabvorkammern verwendet. In letzteren wurde, wie die Texte sagen, hauptsächlich eine „Reinigung" beabsichtigt, speziell im Hinblick auf die vom Toten einzunehmende Mahlzeit. Die Behandlung des Leichnams mit Natron und Myrrhenharz bedeutete die Gewähr von Konsistenz der äußeren Gestalt des Leibes, eine Formkonservierung, die in der Meinung der Ägypter die Vorbedingung dafür war, daß der Ka des Verstorbenen seine Existenz fortsetzte, aber auch dafür, daß der immaterielle Teil des Menschen als Chu in die Region der himmlischen Wesen, der „Götter", (*neterw*) im weitesten Sinne des Wortes, erhoben wurde. Die konservierende Wirkung selbst und die Befähigung zur Existenz als Chu mag auch den Namen dieses Salzes [hieroglyph] bedingt haben. In seinen zwei Arten als südliches Natron von El Kab und als nördliches vom Wadi Natrûn

---

[1] Ztschr. f. äg. Spr. VI, 1868, S. 127.

[2] DÜMICHEN, Baaurkunden S. 93. 94.

wurde es bei den Libationen in den Vorkammern der Gräber benutzt, indem man entweder eine Salzkugel oder deren je fünf in jede der beiden Vasen warf, mit denen die Sprengung vorgenommen wurde. Auf diese Reinigung und Neterisierung mittels des Natrons anspielend sagt Pyr. Spr. 765^{b}: *mnkwj* (ERMAN § 326) *nṯrjk nṯrk* d. h. *ich bringe dein Natron dar, auf daß du neṯer seiest.*

Noch deutlicher ist die neterisierende Bedeutung des Weihrauchs. Das für ihn gebräuchliche Wort *śnṯr*, mittels des Kausativzeichens gebildet, erklärt ihn geradezu zur neterisierenden Substanz κατ' ἐξ. Diese Eigentümlichkeit wird gewiß nicht nur in der Konsistenz verleihenden Wirkung des zur Mumifizierung verwendeten Harzes erblickt worden sein, sondern auch in der die Sinne berückenden, somit übersinnlich erscheinenden Wirkung des brennenden Harzes. Es scheint auch, daß der Weihrauchduft als das Ambroṣia der göttlichen Wesen angesehen wurde. Ein vorzügliches Bild bieten Pyr. Spr. 376—8 (Uniś- und Pepitext). Die leuchtende Flamme des Weihrauchs wird entzündet, und nun heißt es: *ỉj śṯjk ỉr Wniś śnṯr ỉw śṯj Wniś ỉrk śnṯr. ỉj śṯjṯn r Wniś nṯrw ỉjj śṯj Wniś ỉrṯn nṯrw* d. h. „dein Duft kommt zu Uniś, o Weihrauch, und der Duft der Uniś kommt zu dir, o Weihrauch. Euer Duft, o Götter, kommt zu Uniś, und der Duft des Uniś kommt zu euch, o Götter"[1]. Und wenn es unmittelbar weiter heißt, daß Uniś und die Götter gemeinschaftlich genießen (*wnm*), so scheint eben hier der Weihrauchduft als die spezielle göttliche Lieblingsnahrung gedacht zu sein. (Vgl. Gilgameš-Epos Taf. XI, Z. 159f. UNGNAD-GRESSMANN S. 58.) Das Genießen des Weihrauchduftes bedeutet dann die Aufnahme einer Substanz, welche übersinnliche Kräfte und übersinnliche Seinsweise verleiht; und die Götter bedürfen solches übersinnlichen Lebenselixirs ebenso wie der zu ihnen erst emporgestiegene tote König.

Eine ähnliche Vorstellung dürfen wir nach alledem vermuten, wenn

---

[1] Der Weihrauch wird also schon in den Pyramidentexten wie ein lebendes Wesen angeredet und steht gleichsam auf einer Linie mit den *nṯrw*. Da ihm die spezifische *nṯr*-Qualität eignet, so lag es für die ägyptische Anschauung nicht fern, ihn als Gottheit anzusprechen. Es bedurfte keiner großen Wegstrecke ritueller Formgebung mehr, um solche Hymnen an den Weihrauch zu dichten und zu rezitieren, wie ERMAN ihrer drei (aus Abydos und Dendera) erwähnt („Hymnen an das Diadem der Pharaonen", Abhandl. d. Berl. Akademie 1911, S. 17). So berührt es auch nicht seltsam, wenn auf das Entflammen des Weihrauchs die uralte rituelle Formel „du erwachst in Frieden" angewandt wird. Das scheint sogar sehr beliebt gewesen zu sein. Ich füge den Beispielen ERMANS hinzu, daß es auch in den osirianischen Stundenwachen heißt „der Weihrauch erwacht in Frieden" (10. Tages- und 3. Nachtstunde). Vgl. H. JUNKER, Die Stundenwachen in den Osirismysterien Denkschriften der Wiener Akademie Bd. LIV, 1. S. 63. 87.

im Totenkult verwendete Stoffe, Linnen insbes., als *neṯer* determiniert werden; z. B. Äg. Inschr. aus d. Königl. Museen zu Berlin, S. 90 *[dmj]* oder MARIETTE Mastabas p. 110 in der Tafel der Opfergaben. Auch dem Leintuch, das dem Zusammenwickeln der Leiche diente, wurde eben eine neterisierende Wirkung zugeschrieben. Später sprach man von dem Wickelzeug der Göttin Tait, der „Stofferin", und legte für den Toten aufs neue solche Stoffe bereit. Vgl. die beiden *wnḫw* genannten Stücke Pyr. Spr. 57 e.

Die Ähnlichkeit mit primitiven Anschauungen legt die Annahme nahe, daß der Weihrauch nicht erst und nicht allein durch seine Verwendung im Totenritus jene religiöse Bedeutung erlangt hat. Im Grunde haben die Ägypter dieselbe Einschätzung des Weihrauchs vollzogen wie zahlreiche andere Völker, Inder z. B. und Indianer, bei welch letzteren auch der Tabak (brennende Tabakspfeife) ähnlich gewertet wird. Man mag des weiteren auch an den Somatrank mit seinen Wirkungen auf die Gottheit und den Menschen denken. Hitze und Dampf sind nicht nur Symbol der übersinnlichen Kraft, sondern Hitze oder Licht und Dampf dieser Substanzen bedeuten das Übersinnliche selbst. Ähnlich übermittelt der mit heißem Wasser übergossene und erhitzte Stein durch den Dampf dem Algonkin-Indianer *manitu*; ähnlich ist auch, wie der Inder das magische Kasteiungsfluidum „Hitze", *tapas*, zu gewinnen trachtet. Und wie die Ägypter Götter und Menschen des im brennenden Weihrauch frei werdenden *neṯer* bedürftig und fähig hielten, so nahmen auch die Brahmanen an, daß schon der Weltenschöpfer Prajâpati sich das Tapas erworben habe, und zwar mit einer solchen nur ihm eignenden Energie in tausendjähriger Anstrengung, daß er von da an vollkommen über dieses übersinnliche Kraftfluidum verfügte und eben in ihm den Inbegriff der Schöpferkraft besaß. Es beruht durchaus auf dieser primären Anschauung, wenn in der mythologischen Vorstellung die neterisierenden Substanzen von dem toten Osiris-König selbst ausgehen und gleichsam aus seinem Körper ausgeschwitzt werden. Diese Vorstellung entstand anscheinend, indem zunächst nur das Wasser der Libationen als die „Flüssigkeit des Osiris", nämlich als sein „neues Wasser" d. i. eigentlich das Wasser der Überschwemmung des Osiris-Nil aufgefaßt und die hier auf das Sprengwasser angewandte Vorstellung hernach auf Natron und Weihrauch übertragen wurde[1] (Pyr. Spr. 23. 788. 1360. 2031).

[1] Vgl. DÜMICHEN, Der Grabpalast des Patuamenemap, I, Taf. VI, 7—9. Ferner A. M. BLACKMAN, The Significance of Incense and Libations. Ztschr. f. äg. Spr. 1912, S. 71 f.

Vergleichsweise erinnere ich noch an die Weiterführung der entsprechenden indischen Vorstellung, daß Prajâpati infolge des Tapasbesitzes seine schöpferische Kraft ausschwitzt und aus seinen Schweißtropfen die Sterne entstehen.

IV.

Aus der voraufgegangenen Untersuchung ergibt sich, daß $\sqrt{}$*ntr* ebenso wenig wie $\sqrt{}$*'l* unserem Begriff Gott entspricht. Wir fanden *neter* nicht nur als Ausdruck für Einzelgötter und den Gott, sondern auch für hervorragende Menschen (*neter wd* ‖ *'el gibbor*), insonderheit für den König, der sogar schon als irdischer Herrscher dem höchsten Gott gleichgesetzt wird, ferner für Tiere, Pflanzen und Sachen, um die ihnen einwohnende übersinnliche Kraft zu kennzeichnen, die ihr eigentliches Wesen ausmacht und sie über das Maß des Alltäglichen hinaushebt.

Das Verständnis dieser reichen Verwendung von *neter* könnte durch zwei Annahmen vermittelt werden. Entweder kann von der Ansicht ausgegangen werden, daß *neter* ursprünglich „Gott“ bedeutet habe und daß die anderen Verwendungen des Begriffes durch den Gedanken irgendwelcher Einwohnung oder Inkorporation einer Gottheit oder der einen Allgottheit entstanden seien; oder es wird von der Ansicht ausgegangen, daß der Begriff *neter* ursprünglich die allgemeine allwaltende und aus irgendwelcher Veranlassung hier und da sich besonders bekundende und mitteilende „göttliche“ Energie bedeutete, so daß auch der Begriff des Einzelgottes erst durch Vermittelung dieser Vorstellung der Distribution des ursprünglich einheitlichen Göttlichen entstanden ist.

Die erste dieser beiden Möglichkeiten ist deshalb sorgfältig zu erwägen, weil sowohl der König als auch die heiligen Tiere in späterer Zeit als Inkorporationen oder Objektivationen bestimmter einzelner Gottheiten erscheinen und daher mit den Kultgöttern grundsätzlich auf eine Linie zu stehen kommen und weil ferner diese Kultgötter, abgesehen davon, daß sie Inkarnationen bestimmter Naturkräfte sein können, als individuelle Göttergestalten den Gedanken von Einzelgöttern als Fundamentalbegriff vorauszusetzen scheinen. Bei näherer Untersuchung ergibt sich jedoch, daß die Zuordnung des Königs oder Tieres zu einer Einzelgottheit ein Produkt theologisierender Reflexion ist. Wir sahen schon, daß der König nicht von Anfang an und auch später nicht ausschließlich Sohn des Re‘ hieß und ebenso wenig das heilige Tier die Inkorporation eines Kultgottes war. Schon in den Pyramidentexten wird der tote König als Sohn bald dieses bald jenes Gottes und bald als dieser und dann als jener Gott selbst gefeiert. Die derartigen Identifikationen zu-

grunde liegende Anschauungsweise möge durch die Betrachtung einiger Sprüche aufgehellt werden.

Spr. 1087 c: „Er geht heraus aus dem Leibe der 18 Götter" oder der zwei Göttergemeinschaften. Spr. 482 f: „Heliopolis ist Neṯer-Uniś, dein Heliopolis ist Neṯer-Uniś, Heliopolis ist Uniś-Reʿ, dein Heliopolis ist Uniś-Reʿ, die Mutter des Uniś ist Heliopolis, der Vater des Uniś ist Heliopolis, Uniś ist Heliopolis, geboren in Heliopolis, indem er ist Reʿ an der Spitze der 18 Götter, an der Spitze des Volkes, Nefertum, ohne seinesgleichen, Fleisch seines Vaters Keb".

Auch in der griechischen Mythologie kann ein Held wie Herakles nach seinem Tode zu einem Gott ersten Ranges werden; er gilt aber für den Sohn eines bestimmten Gottes, der Name seines Vaters ist fixiert und kann höchstens in einer anderen Lokalsage anders lauten; unmöglich aber ist, daß ihm zugleich mehrere Väter oder Mütter gehören. Im Ägyptischen macht letzteres keine Schwierigkeit. Derselbe König wird in einem einzigen Pyr. Spr. Sohn mehrerer Götter genannt. Von Pepi und Nefer-ka-reʿ heißt es „seine Väter sind nicht Menschen und seine Mütter sind nicht Menschen, sein Vater ist Gott Śema-ur (der große Wildstier) und seine Mutter (so!) ist die vier Jungfrauen (Nef.: die Jungfrau)".[1] (Spr. 809). „Sohn von Heliopolis" ist ein anderer Ausdruck für „Sohn der *pꜣwt*", der ganzen Göttergemeinschaft, deren Macht er in sich vereinigt. Und dann ist es wieder nur eine Exemplifizierung aufs Einzelne, wenn derselbe Uniś dem einen und anderen Gott gleichgesetzt wird oder wenn seine Glieder den einzelnen Göttern gleichgesetzt werden: „dein Haupt ist der Horus der Unterwelt, ein (vor allen Sternen erhabener, weil nicht untergehender) Circumpolarstern, deine Stirn ist Ḥent = mertj (das ist Horus), ein Circumpolarstern, deine Ohren sind die Töchter des Tum, Circumpolarsterne, deine Augen sind die Töchter des Tum, Circumpolarsterne, deine Nase ist Anubis, Circumpolarstern" usw. (148); oder „das Fleisch des Uniś ist Keb" (301 a). Damit zu vgl. 484: *ḥr ḏt Wniś nṯr, ḥr fnḏf nṯr* — wobei ich *ḥr* nach ERMAN Gr. § 447 a im Sinne der ungenauen Ortsangabe fasse — „an seinem Leibe ist Uniś *neṯer*, an seiner Nase ist Uniś *neṯer*" d. h. an seinem Leibe im allgemeinen ist er *neṯer* oder alles an seinem Leibe ist *neṯer*, und seine Nase mit dem, was zu ihr gehört, sein Atem, sein Hauch ist *neṯer*". Oder Totenbuch Kap. 165 (LEPSIUS): *iwf nṯr m ḥtf*

[1] Oder „junge Frau"?; jedenfalls ist hier auf eine Sage angespielt, wie in ähnlicher Weise so häufig. Auf welche, weiß ich nicht.

tmtw d. h. „er ist *neṯer* an seinem ganzen Leibe" (hier also nicht von einem Könige gesagt).

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beispielen. Sie lassen uns in die eigenartige Ideenbildung der alten Ägypter hineinblicken. Der griechische Heros untersteht in der uns bekannten Zeit einer ganz andersartigen Betrachtung: er hat Göttlichkeit an sich kraft seiner physischen Abstammung. Dieses Moment hat in den eben betrachteten Stellen der Totentexte gar keine Stelle, und dadurch bestätigen sie erst in vollem Umfange, was sich zuvor über die Göttlichkeit des Königs bei seinen Lebzeiten ergeben hatte. Das Moment der göttlichen Zeugung, das in der griechischen und römischen Mythologie für die Göttlichkeit einer Person in der Regel den Ausschlag gibt, ist in der ägyptischen Anschauung entbehrlich und, wo es auftritt, eine Beigabe aus anderen Motiven. Die Neṯer-Beschaffenheit ist an sich unabhängig von jeder mythologischen Verknüpfung. Einen Neṯer erkennt man, wie in III gezeigt, an den Wirkungen seiner persönlichen Energie. So beim König auf Erden. Der ins Jenseits übergesiedelte König ist nunmehr, wie die letzten Zitate lehrten, *neṯer* durch und durch; jedes Glied an ihm ist *neṯer*, er ist gänzlich neterisiert, und selbst von anderen verstorbenen Persönlichkeiten wird dasselbe erwartet. Und um diese Wahrheit auf die Folie der Vorstellung zu projizieren, greift man zu jenen Bildern, welche die einzelnen Körperteile mit den einzelnen Göttern identifizieren.

Daraus ergibt sich das eine zuverlässig, daß *neṯer* in der Tat zunächst nicht „Gott" bedeutet, sondern eine bestimmte Wesenheit, die sich in allem, was *neṯer* genannt wird, vorfindet. Diese spezifische *neṯer*-Energie läßt sich an einigen Stellen als die von und durch sich selbst bestehende schöpferische Kraft und Wesenheit bestimmen. In diesem Sinne wird sie vom „großen Gott" prädiziert. Wie nämlich den irdischen Wesen *neṯer* in verschiedenem Grade eignen kann, so haben auch die Götter einen größeren oder geringeren Anteil daran. Es gibt unter den Göttern solche, die *neṯer* im eminenten Sinne sind. Das zeigt z. B. die häufige Wendung . Man kann *nṯrj* für ein Adjektiv halten, und die auch bezeugte Schreibung mit [1] führt auf ein Part. perf. pass. Die Wendung kann daher in einigen Fällen übersetzt werden: ein *neṯer*, der sich (wirklich) als *neṯer* erweist, oder einfach: der ein (wirklicher, echter) *neṯer* ist; in anderen: ein vollständig neterisierter *neṯer*.

[1] G. Daressy, Le décret d'Amon etc. (etwa XXI. Dyn.) Recueil de trav. rel. à la phil. et à l'arch. XXXII, p. 176.

Die nähere Bestimmung zeigt, unter welcher Voraussetzung ein Gott *neter neterj* ist: „der sich selbst gebildet hat und der danach den Himmel und die Erde gemacht hat nach seinem Willen, Herr der Herrschaften, Fürst der Götter" (Amon-Dekret[1]) oder „der *ntr*, welcher sich als *ntr* erweist darin, daß er sich selbst erzeugt und danach alle Schöpfungswerke vollbracht hat". Wenn ROUGÉ, sich der Meinung von BRUGSCH anschließend, bei einer gar dürftigen Besprechung der Wendung[2] meint, der Grundbegriff vom verbalen *ntr* sei „werden" oder „sich erneuern", so beachtet er offenbar den Kontext nicht. Derselbe spricht von jener Urseinskraft, durch welche der Gott sich selbst und die Welt erschafft, also tut, was schlechterdings kein anderer tun kann, weil er im Vollbesitz der Urseinskraft und dadurch allen anderen Wesen überlegen ist.

Dasselbe zeigen Stellen aus dem Totenbuch. In einem Reʿhymnus heißt es dort: *ḥwn nṯrj ḫpr dśf* . . . „du dich wahrhaft göttlich erweisender Jüngling, der sich selbst erschafft . . . du hast Himmel und Erde gemacht"[3]. In einem anderen Reʿhymnus des Totenb.: *ḥwn nṯrj iwʿ ḥḥ wttj śmśj św dśf* d. i. göttlicher Jüngling, Erbe der Ewigkeit, der der Erzeugende und Entbindende seiner selbst ist"[4] d. h. der weder eines Vaters noch einer Mutter bezw. Hebamme bedurfte, als er vermöge seiner Urkraft sich selbst ins Dasein setzte.

Eine andere Stelle des Totenb. möge zeigen, wie weiterhin derselbe Begriff *nṯrj*, allerdings ohne vorangehendes *neter*, auf einen Verstorbenen (nicht König) angewandt wird. Der Tote sagt: „ich bin ein Chu, ein Lichtgeist, und mit allen mir gehörigen Eigenschaften will ich zum Gericht hintreten „in der wahrhaftigen Gestalt einer wohlausgerüsteten und neterisierten Seele" (*m irw mȝʿ n bȝ ʿpr nṯrjj*)[5]. Hier ist *nṯrjj* ebenso wie das parallele *ʿpr* Part. perf. pass. (ERMAN § 391) und eine nähere Bestimmung zu *ʿpr*: eine mit *neter*-Energie ausgerüstete Seele. Wir haben demnach auch das Verb *nṯrj* im Akt. zu erwarten, und dafür bietet Kap. 164 Totenb. ein Beispiel. In diesem Hymnus an die Göttin Sechet-Bast heißt es: „du machst einen Ruheplatz für die Seelen in der verborgenen Unterwelt, machst ihre Knochen gesund, behütest sie vor Schrecknissen, machst sie zu *neter* (*nṯrt*) an dem Sitz der Ewigkeit". Hier haben wir das Neter-Sein (*wnn nṯr mʿ nṯrw m ḫrt-nṯr* „neter-sein

[1] S. Note 1 Seite 176.

[2] DE ROUGÉ, Chrestomathie Égyptienne III, p. 25 note 4.

[3] W. BUDGE, The Book of the Dead. The Chapters of Coming forth by Day. p. 8 (from Pap. of Qenna, Z. 12).

[4] BUDGE, l. c. p. 9 (from Pap. of Hunefer, Z. 12).

[5] BUDGE, l. c. p. 491 (from Pap. of Nu, Z. 4).

unter den *neṯer* im Totenland“) natürlich in einem Sinne zu verstehen, der von demjenigen sehr abweicht, in dem es vom großen Gott ausgesagt war. Ein junger Zusatz zu Kap. 164, der die Anweisung zu dessen magischer Verwendung gibt, sagt auch, was zu der Zuständlichkeit dieses Neterseins gehört: Fleisch und Bein sind frisch wie das eines Lebenden, frisches Wasser wird der Tote zu trinken bekommen, einen Acker im Gefilde der Seligen haben, ein Stern am Himmel wird er sein und die Obmacht haben über seine Feinde, auch über die Drachen der Unterwelt[1].

Abstrahieren wir von den Momenten des rein elysischen Bildes dieser Zuständlichkeit, so bleibt die unüberwindliche Kraft als das Hauptmerkmal des neterisierten Menschen übrig, d. h. dasselbe Merkmal, das das Hauptcharakteristikum des irdischen Königs als *Neṯer* ist. In eben diesem Merkmal wird auch in einer Pyramidenstelle (765 c) die Neṯer-Eigentümlichkeit des Königs im Jenseits zusammengefaßt: „Deine Mutter Nut hat gemacht, *daß du neṯer bist für deine Feinde* in deinem Namen *neṯer*“ (*wnk m nṯr n ḫftk m rnk n nṯr*). Man könnte vielleicht versuchen, das Gewicht dieses Wortes durch den Hinweis auf das in ihm enthaltene Wortspiel abzuschwächen. Allein das Wortspiel selbst ist doch nur dadurch möglich, daß die religiöse Anschauung sich in dieser sprachlichen Form ausdrücken konnte. Zudem liegt die Veranlassung des Wortspiels im zweiten *neṯer*, während das erste gerade hier den *neter*-Begriff so schlicht anwendet, daß man seine gewöhnliche und eigentümliche Bedeutung dahinter vermuten darf: man ist *neṯer für seinen Feind* oder in bezug auf seinen Feind, indem man für ihn gewaltig, überlegen, unüberwindlich ist. Nach allem, was zuvor beigebracht wurde, ist klar, daß in dieser Verwendung des Wortes sein Grundbegriff — zwar nicht ausgesprochen ist, aber doch — zum Ausdruck kommt. Das aber ist dieselbe Bedeutung, die sich für *'el, 'elohim* in der ganz analogen Verbindung „*'elohim* für Pharao“ ergeben hat. Der Gedanke ist beidemal, daß die betreffende Person sich vor dem Gegner als unwiderstehliche Macht oder Autorität erweist. Die Übereinstimmung zwischen beiden bedeutungsgleichen Wendungen läßt sich aber weiter dahin ausdehnen, daß sie auch in der Tat anschauungsgleich sind. Denn wie *'elohim* in dieser Wendung zu seiner Bedeutung kam von dem neutrischen *'el*-Begriff aus, so auch *neṯer*. Denn auch dieses ist, wie schon zu erkennen war, von Hause aus die noch nicht personifizierte und nicht geteilte übersinnliche

---

[1] Lepsius, Totenbuch, Taf. LXXVIII f. Kap. 164, Z. 7. 8. 14—16.

Macht, die den Wesen, Menschen wie Kultgöttern wie Dingen einwohnt bezw. sich in ihnen manifestiert und sie dadurch über ihresgleichen erhebt, unter Umständen so sehr erhebt, daß sie nicht mehr ihresgleichen haben.

Die besprochene Anschauung der Pyramidentexte verlangte schon behufs ihres Verständnisses die Annahme des neutrischen Begriffes von neṯer nach der Weise von *’el*. Ich will noch zwei Pyr.-Sätze anführen, welche diesen neutrischen Gebrauch des Wortes in der Pyramidenzeit direkt außer Zweifel stellen. Spr. 759: *‘ḥ‘k Ppj pn nḏtj ḥtmtj m nṯr ‘prtj m irw ’Iśir ḥr nśt ḫnt ỉmntjw ỉrk wntf ỉrf m m ỉꜣḫw ỉḫmwśk* d. h. „da wirst du geschützt, o Pepi, mit *neṯer* versehen, ausgerüstet mit der Gestalt des Osiris auf dem Thron des Totenherrschers; du tust nun, was er bisher zu tun pflegte, unter den (als) Circumpolarsternen (leuchtenden) Verklärten". Eine andere Beziehung des *nṯr* als die in der rein unpersönlichen Fassung liegende ist hier gänzlich ausgeschlossen. Abgesehen davon, daß es in diesem Zusammenhang sinnlos wäre zu sagen „du wirst versehen als Gott", wobei sich erst fragen würde, womit: heißt das Verb *ḥtm*, das in etwas anderer Schreibung im Totenbuch in eben dieser Bedeutung einmal mit direktem Obj. konstruiert ist (Kap. 177 ed. Budge nach d. Pap. des Nebseni, Z. 3) laut Erman (Glossar s. v.), mit *m* konstruiert wie in unserem Texte „jmd. mit etwas versehen". Zudem erfordert der Parallelismus mit *‘pr m* die von mir befürwortete Interpretation. Von hier aus wird auch deutlich, daß der bereits erörterte Spr. 484 die neutrische Fassung von *nṯr* enthält: an seinem ganzen Leibe und an seiner Nase ist Uniś *neṯer*. Auf derselben Linie der Anschauung steht Spr. 752: *hꜣ Ppj pw šmnk ỉꜣḫwk · śḫmk m nṯr ỉśttj ỉś ’Iśir* d. h. „heil, o Pepi, (daß) du gekommen bist, du bist verklärt (leuchtest), du bemächtigst dich des *neṯer* und (Erman § 458) der beiden Throne des Osiris". Was bedeutet hier *nṯr?* Die substantivische Fassung von *śḫm* würde diese Frage nicht ändern („deine Macht ist in *neṯer*"). Jedoch an der verbalen Geltung von *śḫm* ist nicht zu zweifeln; sowohl der Parallelismus der Glieder verlangt sie, als auch ist die Verbindung *śḫm m* = „sich einer Sache bemächtigen" gesichert. Demgemäß ist mit *neṯer* das Obj. angegeben, dessen sich Pepi bemächtigt, und das kann entweder „Gott" sein, die Gottheit an sich, oder Gott als virtueller Plur., was entschieden schwierig ist — oder, wie im vorhergehenden Beispiele, das unpersönliche *neṯer*-Fluidum, das dem Pepi in seinem jetzigen Zustand als dem eines Chu in vollem Umfange zu Gebote steht. Diese Auffassung empfiehlt sich schon deshalb, weil *neṯer* in Parallele mit einem Ding, dem Thron des Osiris, steht. Vgl. Spr. 422.

Der Begriff *neṯer* zeigt somit dieselben Abwandlungen seiner Bedeutung wie der Begriff *'el* samt seinen Derivaten. Beide stehen in einer sachlichen Analogie zum *wakonda*-Begriff. Diese Analogie, welche Bedeutungsschwankungen zwischen dem ganz unpersönlich gefaßten neutrischen Fluidum übersinnlicher Kraft und der Vorstellung des einen persönlichen Gottes bei den Semiten ebenso wie bei den in Betracht kommenden Primitiven umfaßt, liegt auch bei den Ägyptern vor. Wie אל, אלים, אלהים (mit oder ohne regierendes Nomen im stat. cs.) kurzweg als Ausdruck für eine Person angewendet wird, die durch eine mittels Begabung mit geheimnisvoller Kraft zu erklärende Qualitätsenergie ausgezeichnet ist, ebenso *wakonda* zur Bezeichnung einer mit dem *wakonda*-Fluidum hervorragend begabten Person (eines Häuptlings oder Jägers), die dadurch als überlegen, erfolg- und siegreich wie ein אלהים charakterisiert wird, und so auch *neṯer* als der (abbreviierte) Ausdruck für eine mit *neṯer*-Fluidum erfüllte Person. Die Begriffe *'el*, *neṯer* und *wakonda* erscheinen demnach auf einer und derselben Anschauungslinie. Dieselbe vervollständigt sich noch dadurch, daß auch *neṯer* wie *'el* und *wakonda* für den einen Gott, für den Gott an sich gebraucht wird. In der Benennung des Re' als *neṯer* '3 oder als *neṯer neṯerjj* zeigte sich das bereits; in diesen Wendungen jedoch so, wie es durch die Hervorhebung des einen oder auch „einzigen" (*w'*) Gottes auf der Stufe des vulgären Polytheismus geschehen konnte. Das könnte für sich genommen auch als monarchische Betrachtung des Pantheons angesehen werden, und in der Tat wurde bei den Ägyptern vielfach in dieser Weise das Haupt des Pantheons aus den übrigen Göttern herausgehoben. Daß indes auch die ägyptische Literatur wirklich den Glauben an das eine göttliche Wesen, an die Allgottheit uns aufbehalten hat, welche, halb oder beinahe ganz personifiziert, kurzweg neṯer heißt, ist zum Schlusse noch nachzutragen.

Die Hauptquelle für diesen Gebrauch von *neṯer* ist die Weisheitsliteratur, die den ältesten Schatz von volkstümlicher Lebenserkenntnis und Lebensbeurteilung überliefert. Ich erwähne hier die „Lebensregeln des Iani" und diejenigen im großen Pap. Prisse. Die letzteren sind datiert und geben sich als uralte Weisheit. Der erste kürzere Teil dieses Pap. will von einem gewissen Kaḳimna zur Zeit des Königs Snofru geschrieben sein, der zweite längere Teil unter dem König Isesi von einem „Prinzen" Ptaḥḥotep. Wenn sich auch gegen diese Altersangabe Bedenken geltend machen lassen, so wurden diese Schriftstücke doch sicherlich schon zu Beginn des m. R. als ein Erbe aus ältester Vergangen-

heit angesehen. Ich entnehme ihnen einige der unter sich im allgemeinen nicht verbundenen Aussprüche. In der 35. Maxime des Iani[1] ist vom frevelhaften Verräter gesprochen, den die Strafe der Vernichtung ereilen wird. Denn „der Gott — die Enthüllung der Wahrheit ist sein" (*pꜣ nṯr wpwt pꜣ mꜣʿtw lw pjf*). Gott ist ganz absolut gebraucht. Er ist nicht etwa der Stadtgott oder der Kultgott des Individuums. Wo jener gemeint ist, sagt es Iani ausdrücklich; diesen bezeichnet er durch *nṯrkw*. Es ist aber für Iani charakteristisch, daß ihm der vom Individuum (von seinem in den Sprüchen angeredeten Sohn) verehrte Gott (*nṯrkw*) mit dem Einen Gott bisweilen zusammenfließt. So in der 25. und 26. Maxime. Das erklärt sich so, daß *nṯrkw* = „dein Gott" wie atl. אלהיך gemeint ist im Sinne von: der Gott, der für dich sorgt, Gott sofern er zu dir in Beziehung steht. Gewöhnlich aber ist *pꜣ neṯer* = האלהים Gott als die absolute Macht. Er wird mit Epitheta versehen, die durchaus abweichen von dem, was uns die Texte sonst zeigen. Er ist allwissend, allernährend, allgerecht. Von irgendwelcher Abhängigkeit dem Menschen gegenüber findet sich keine Spur. Vor allem ist zu beachten, daß in diesen Aussprüchen nirgends die Verdienstlichkeit kultischer Frömmigkeit hervorgehoben wird; es wird vielmehr nur davor gewarnt, einen übernommenen oder begonnenen Kult zu unterlassen oder auch, ihn in ungesetzlicher Weise auszuüben[2].

Ausführlicher Besprechung bedarf die 11. Maxime: „Das innere Heiligtum Gottes sein Abscheu ist lauter Jubel. Wenn du demütig gebetet hast mit einem liebenden Herzen, dessen sämtliche Worte verborgen sind, so wird er deine Angelegenheiten besorgen, deine Worte hören und deine Opfer annehmen". Das ist sichtlich eine allgemeingültige Anweisung über die Art des rechten Gebets. Gleichwohl darf die Frage aufgeworfen werden, ob das hier einbegriffene Verbot, im Heiligtum laut zu sein, nicht mit den Vorschriften des Götterdekrets von Philä oder eines nach diesem Typus gebildeten Dekrets zusammenhange[3] d. h. ob nicht vielleicht der Gott, von dem Iani spricht, doch ein Kult-

---

[1] Benutzt habe ich hier die Veröffentlichungen von BRUGSCH („Altägypt. Lebensregeln", Ztschr. f. äg. Sprache X, 1872, S. 49 ff.) und CHABAS (Les maximes du scribe Ani. L'Égyptologie I u. II). Der Zählung des letzteren folge ich, vermag jedoch seiner Übersetzung und Interpretation oft nicht zuzustimmen.

[2] Die merkwürdige 2. Maxime „Feiere das Fest deines Gottes; erneuere seine Wiederkehr; hast du ihm zum ersten Male die religiöse Pflicht erwiesen, so unterwirft dich das dem Gericht" hat eine auffallende Parallele in der Stellung des Jahwismus zum Gelübde, cf. Dtn 23 22—24.

[3] H. JUNKER, Das Götterdenkmal über das Abaton, S. 23. D I, § 8.

gott, also etwa der zu Philä genannte Osiris sei. Diese Frage muß aus dem Geist dieser Lebensregeln heraus beantwortet werden, und der ist polytheistisch. Iani war keineswegs Monotheist. Er hält an der Verehrung der Kultgötter fest, will nur den Kult von unreligiöser Haltung gereinigt wissen und warnt deshalb mehrfach vor Hochmut. Er mahnt daher auch, die den Toten geschuldeten Riten nicht zu vernachlässigen und legt Gewicht auf die rite erfolgende öffentliche Kultübung, Prozessionen usw. Spricht er dabei häufig von „Gott" schlechthin, so tut er es, weil die uralte Sprichwortweisheit so redete. Würde man dem Schreiber der 11. Max. die Frage, die seine Zeitgenossen nicht stellten, vorlegen, welchen Gott er denn meine, so würde er gewiß nicht geantwortet haben, den Allgott, sondern er würde einen Kultgott genannt haben, vielleicht den Osiris. Trotzdem hat diese Max. mit § 8 des Abatondekrets nichts zu schaffen, sondern führt auf eine andere Geistesspur. Das Dekret bezieht sich auf den offiziellen Kult und stellt für diesen die Vorschrift auf, daß während der Zeremonien an jedem zehnten Tage nicht laut geredet, desgleichen (§ 5) überhaupt nicht musiziert und zur Harfe oder Flöte gesungen werden durfte — Vorschriften, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach nur auf die Priester bezogen, die ja allein Zutritt zum Abaton hatten. Die Vorschrift des Iani dagegen bezieht sich auf den privaten Kult und die rein individuelle Frömmigkeit. Für diese empfiehlt er demütiges stilles Gebet. „Gott wird dann schon selbst sorgen". Wenn Iani in diesem Zusammenhang, ohne monotheistisch zu empfinden, kurzweg neṯer sagt wie dort, wo er von dem allwissenden und gerechten Gott spricht, der sich die Rache vorbehalten hat: dann verwendet er hier einen Terminus, der zwar nicht zu seiner polytheistischen Kulturlage paßt und nicht aus ihr stammt, der aber gleichwohl Eigentum der Volksseele und -sprache war und folglich in ihr aus weit älterer Zeit her haften geblieben sein muß. Dieses Rudiment, mit dem Iani hier schaltet, erweist sich somit als Rest einer älteren neṯer-Anschauung, in welcher neṯer die ungeteilte übersinnlich-göttliche Kraft bedeudete. Diesem großen All-Neṯer gegenüber hat auch das stille demütige Gebet seinen Platz — wie denn auch der Indianer in die Bergeseinsamkeit geht, dem Wakonda sich anzuvertrauen. Denn dieser Allneṯer ist der überall Gegenwärtige, alles Durchwaltende, der die „im Herzen verborgenen Worte vernimmt", der Herzenskündiger. In diese Vorzeit, in der dieser *neṯer*-Begriff lebendig war, weist auch das Ideogramm für die Begriffe „verborgen, heimlich" hin, der im Gebäudewinkel in der typischen Anbetungsstellung knieende Mann [Hieroglyphe]. Wir werden durch diese Be-

obachtung auf einen Riß zwischen offiziellem Kult und persönlicher Beziehung zur Gottheit aufmerksam, der auch bei Primitiven vorhanden ist. Von diesem Gesichtspunkte aus muß auch die vieldiskutierte Stelle Jes 1 10 ff. beurteilt werden.

Im Pap. Prisse ist der absolute Gebrauch von *neter* durchaus maßgebend. „Man kennt nicht die Arten (Schöpfungen, Entwicklungen) des Tuns Gottes" (*nn rḫntw ḫprw irt ntr*, Pl. II, Z. 2); „wahrlich ein wohlgeratener Sohn gehört zu den Geschenken Gottes" oder vielleicht: . . . „ist ein doppeltes Geschenk Gottes" (Pl. XIX, 5); „was von Gott geliebt wird, das ist Gehorsam, Ungehorsam gehört zu dem, was von Gott gehaßt wird" (Pl. XVI, 7).

Monotheismus oder Polytheismus — das war die große Streitfrage der Ägyptologie seit Entdeckung der ersten ägyptischen Texte. Der hier gegebene Durchblick zeigt, daß beide Antworten ihr gutes Recht haben, und er zeigt ebenso, daß jede der beiden Antworten diese Begriffe wie Schlagworte verwendet und die wirkliche Eigenart der Religion der alten Ägypter nicht auszudrücken vermag. Gewiß, die Ägypter waren Polytheisten, aber im Hintergrunde dieses im Kultus fixierten Glaubens findet sich ein anderer Gedanke, der nie ganz geschwunden ist, der Glaube an eine einheitliche göttliche Führung, und zwar von seiten eines sich je und je manifestierenden, transzendenten und immanenten Göttlichen. Beides erscheint oft wie zwei Strömungen, die durch alle Zeiten nebeneinander herlaufen, aber nicht unverbunden, sondern als die Züge eines interessanten Entwicklungsprozesses. Im Laufe dieses Prozesses suchen sie zuweilen eine lebensvolle Verschmelzung miteinander, bei welcher der Grundton der uralten Neṯer-Anschauung zur Geltung kommt. Ein Beispiel dessen zeigt das bekannte 17. Kap. des Totenb., einer der ältesten und wichtigsten dieser Gattung von Totentexten, dem zufolge der Urgott als das personifizierte All-Neṯer die einzelnen Götter als seine Glieder oder Namen erschafft. Älter noch dürfte die memphitische Schöpfungslehre auf dem Schabakosteine (letzte Niederschrift 720 v. Chr.) sein[1]. Hier ist Ptaḥ der Urgott, aus dem zunächst acht Formen von Ur-Ptaḥ emanierten, von denen dann wieder die Götter des Pantheons ausgingen. Sie alle sind nichts als Manifestationen des einen Neṯer. Zwei der ursprünglichen Ptaḥ-Manifestationen, Ptaḥ-Nun und Ptaḥ-Nunet, haben als Vater und Mutter den Atum (Tum) erzeugt; ein

[1] Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Vom Text kommen hier in Betracht Z. 48 ff. 53 ff.

dritter, Ptaḥ der Große, ist „Herz und Zunge der Neunheit", nämlich der Ur-Ptaḥ-Neunheit, und das Herz wird, wie der Kommentar hinzufügt, ebenso wie die Zunge zum Teil in Atum; aber doch blieb in Herz und Zunge Ptaḥ bestehen. Was der Text sagen will, ist, daß sämtliche acht Ptaḥformen nicht außerhalb von Ptaḥ existieren, auch Tum nicht. Alle Götter, ja alle Wesen bis herab zu den Würmern sind in abgestufter Weise Manifestationen von Ur-Ptaḥ, der also hier ganz nach der Art des alten Neṯergedankens angeschaut wird. Ähnlich sagt Iani, 36. Max.: „der Gott dieser Welt ist im Licht am Horizont, seine Ebenbilder sind auf Erden". Man wandte sich also immer wieder zu dem Gedanken, daß die Einzelgötter Erscheinungsformen oder Manifestationen (*irw, ḫprw*) der Allgottheit sind.

Gegenüber diesem Tatbestand versagen die Einteilungsklassen Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus. Es handelt sich um eine spezifische Gottesanschauung, die, von ihrer polytheistischen Umprägung jetzt ganz abgesehen, vom Monotheismus schon ursprünglich dadurch geschieden gewesen sein wird, daß ihr Gott zu wenig in Form einer Persönlichkeit vorgestellt, nicht voll einheitlich gefaßt ist und daher nicht in einer einheitlichen Gesamtanschauung ergriffen wird. *Neṯer* ist wie *'el* die übersinnliche unbegreifliche Energie, die vorwiegend in ihren Manifestationen als in Teilerscheinungen geschaut wird. Auf ägyptischem Boden gewann die Anschauung dieser Teilerscheinungen mit der Zeit so sehr das Übergewicht, daß man, um sich ein Gesamtbild dieser Urseinsenergie zu vergegenwärtigen, genötigt war, einen zugleich pluralischen und singularischen Begriff zu bilden, einen Begriff, der, entsprechend dem hebr. Elohim, die Allgottheit als den wesenhaften Ausgangsort und den Inbegriff aller Neṯererweisungen ausdrückte. Diesem Zweck diente ein singularischer Plural *pawt* (bezw. *pśdt*)[1], aber daneben findet sich auch der gramm. Plur. *neṯerw* in einer nicht numerisch gefaßten, sondern die Abstraktheit der Allgottheit ausdrückenden Bedeutung (also „abstrakter Plur.") ganz ähnlich wie Elohim. In der Liste des Turiner Königspapyrus folgt innerhalb der Götterdynastien auf Set Horus, dessen Name im Königsringe geschrieben ist *Ḥrw nṯrw* d. i. Horus der Inbegriff oder die Summe der Neṯerenergien. Dieselbe Verbindung findet sich Pyr. 1086a, wo in vier Textvarianten der König „Horus die *neṯerw*" genannt wird. Der von SETHE als ältester Text bezeichnete lautet: „Ich bin Ḥrw nṯrw" — sagen wir einmal getrost:

[1] Diese beiden Begriffe heischen eine besondere Untersuchung.

„Ich bin Horus, der Elohim". In der osirianischen Religion ist Osiris der Neṯerw genannt[1].

Es ist kaum notwendig, in einer nochmaligen Zusammenfassung der Einzelheiten darzutun, wie nahe verwandt die Gottesanschauungen auf semitischem und ägyptischem Boden sind. Wohl aber möchte ich noch einmal davor warnen, in dieser Materie mit einfachen Gleichsetzungen zu operieren. Bei einem immerhin grundähnlichen Ausgangspunkte hat die verschiedenartige Kulturentwickelung neben der beharrenden Gleichheit große Verschiedenheiten in der Auffassung des Göttlichen mit sich gebracht. In beiden Gebieten ist z. B. der außerordentliche oder wunderbare Mensch als Teilhaber an der göttlichen, übersinnlichen Energie oder Ur-Seinskraft angesehen; aber auf dem Boden Ägyptens hat diese Anschauungsweise unter dem besonderen Einfluß seiner politischen Verhältnisse eine derartige monarchische Zuspitzung erfahren, daß der König einerseits unter allen lebenden Menschen als der einzige Neṯer angesehen wurde, der nicht seinesgleichen hat; andererseits mit einem solchen Maße übersinnlicher Energiefülle begabt erschien, wie sie auf rein semitischem Boden, soweit wir sehen, ein *'iš 'elohim* nicht besessen hat. Und noch an ein anderes Beispiel sei erinnert. Auch in Babylonien kann durch besondere göttliche Gunst der gottwohlgefällige Mensch „gottgleich" werden, wie in den Worten Eas gesagt ist: „In früherer Zeit war Utnapištim nur ein Mensch, jetzt sollen Utnapištim und sein Weib uns Göttern gleich sein! Wohnen soll Utnapištim in der Ferne an der Mündung der Ströme"[2]. Auch die Hexe von Endor nennt den aufsteigenden Samuel *'elohim*. Und doch — welch fundamentaler Unterschied zwischen der semitischen und der ägyptischen Anschauung vom Leben nach dem Tode! An diese Tatsache sowie an die meisten zuvor besprochenen Erscheinungen ließen sich noch wichtige Betrachtungen anknüpfen, worauf ich jedoch im Rahmen dieser Abhandlung verzichte.

Nur im Rückblick auf den Anfang möchte ich, obwohl alle etymologischen Erklärungen unsicher bleiben, eine Ergänzung hinzufügen, die durch das vorgebrachte Material nunmehr gerechtfertigt sein dürfte. Von den Derivaten der *√'l* kamen vor allem *'ul* „stark sein" und (Ggs.) „dumm sein" sowie der Stamm *'alal* „sein" und „nicht sein" in Betracht.

---

[1] MARIETTE, Mastabas, p. 448 auf einer Osirisstatue, die über den Königstiteln und dem Königsring 𓊹𓊹𓊹 zeigt. Desgl. in NAVILLES Ausgabe des Totenbuchs, II, p. 23.

[2] Gilgameš-Epos Taf. XI, Z. 202—204. UNGNAD-GRESSMANN, S. 59.

אול und אלל zeigen als gemeinsame Bedeutungsart den Begriff des *Seins*, der ja nach Umständen eine besondere Prägung erhält. Damit stimmte überein, daß der Begriff der mit dieser Wurzel verwandten Gottesbezeichnungen das Sein in der bestimmten Prägung der Ur-Seinskraft zum Ausdruck bringen will, also jedenfalls ein besonders qualifiziertes Sein. Das ist auch bei *neṯer* der Fall, wenn auch hier jede etymologische Anlehnung fehlt. Wohl aber ist es eine interessante religionsgeschichtliche Parallele, daß im Ägyptischen $\sqrt{}$*tm*, unter deren Wortbildungen der Name des heliopolitanischen Schöpfer- und Urgottes Tum erscheint, ebenfalls ein nicht genau determiniertes Sein bezeichnet und das zweiradik. Verb *tm* [תמם] sowohl *vollständig, ganz, fertig sein* wie auch *nicht sein* und *vergehen* umfaßt und derselbe Stamm *tm* (auch *tmt, tmm*) zur Umschreibung der Negation gebraucht wird.

Nachschrift nach der Korrektur. Als mein Manuskript bereits der Redaktion dieser Zeitschrift vorlag, kam mir NATHAN SÖDERBLOMS Buch über „das Werden des Gottesglaubens" in die Hand. Ich möchte nicht unterlassen, nachträglich darauf hinzuweisen, daß SÖDERBLOM, wie aus einigen Andeutungen (S. 299 f.) hervorgeht, beinahe den Weg zu der Erkenntnis betreten hat, daß El und Elohim in der Anwendung auf einen Menschen oder ein Ding die übersinnliche Kraft — er sagt, das Außerordentliche — ausdrücken kann. Er verstellt sich indessen die Möglichkeit einer quellenmäßigen Auswertung dieser Einsicht, indem er die Elohim-Vorstellung dem Urhebertypus und nicht dem Typus der übersinnlichen Macht einreiht, was auf den Grundfehler seines Buches, nämlich die strenge Trennung zwischen diesen beiden „Typen" zurückzuführen ist. Ausführlicher hierüber zu sprechen, nehme ich in der „Deutschen Literaturzeitung" Gelegenheit.

[Abgeschlossen den 11. März 1916.]

Dtn 13 10, und was daran hängt.

Von Professor D. Karl Budde in Marburg.

Jedem, der sich mit dem Texte des Alten Testaments eingehend beschäftigt, wird es von Zeit zu Zeit begegnen, daß er meint, seine Vorgänger seien mit Blindheit geschlagen gewesen, und er selbst bisher nicht minder, weil bei den Textzeugen die völlig sichere Herstellung wie auf der Straße liegt, und niemand hat sie aufgehoben. Selten war dieser Eindruck bei mir so stark wie bei Dtn 13 10. Wir haben dort von v. 7 an den zweiten der drei in 13 2 ff. behandelten Fälle der Inquisition wegen Götzendienstes, Verleitung des Einzelnen im Geheimen durch den nächsten Vertrauten, sei es Bruder, Sohn, Tochter, Weib oder Busenfreund. Da soll der so Versuchte ebensowenig zum Hehler werden wie zum Stehler: „Du sollst ihm nicht willfahren und nicht auf ihn hören, auch kein Mitleid mit ihm haben und ihn nicht schonen und seine Schuld nicht verheimlichen, [10] vielmehr — umbringen sollst du ihn". Das ist widersinnig, im Leben nicht minder wie in der Logik. Der Gegensatz zum Hehlen (wörtlich „ihn zudecken") ist doch nicht Umbringen, und wenn dem Versuchten hier die ungeheuerliche Vollmacht, ja der strenge Befehl gegeben würde, den, der ihn zum Götzendienst verführen will, mit eigener Hand und ohne weiteres zu töten, so wäre in Israel, seit dem Deuteronomium wenigstens, jeder Mord an Verwandten und Freunden straflos gewesen. Denn immer war der Mörder in der Lage zu versichern, sein Opfer habe ihn zum Götzendienst verführen wollen. Ob der Verführer sich so ohne weiteres umbringen läßt, ist die weitere berechtigte Frage; wird er des Versuchten Meister, so braucht der neben dem Schaden für den Spott nicht zu sorgen, vielmehr wird dann, der ihn totgeschlagen, ihm seinerseits den Makel der Verführung zum Götzendienst anhängen, um für beides selbst straflos auszugehn. Und das alles, während es in Israel ein geordnetes Gerichtsverfahren gibt, das solch rohe Selbsthilfe neben sich gar nicht dulden kann! — Soweit kommt man schon, wenn man bei den ersten Worten von v. 10 כי הרג

תהרגנו stehn bleibt; folgt man dem Wortlaut weiter, so tritt der Unsinn vollends zutage: „deine Hand soll ihn bei der Vollstreckung des Todesurteils zuerst treffen, und aller Leute Hand darnach. So sollst du ihn zu Tode steinigen". Da ist die öffentliche Vollziehung des Urteils durch die Bürgerschaft, nach dem allgemein gültigen Verfahren, unmißverständlich ausgesagt, das Umbringen unter vier Augen also völlig ausgeschlossen. Man sollte denken, die Unrichtigkeit des הרג תהרגנו hätte sich damit jedem aufdrängen müssen. Aber davon findet sich, soweit ich sehe, nicht die geringste Spur. Fragen wir nur die neusten Ausleger[1]. MARTI bei KAUTZSCH[3] 1909 übersetzt „vielmehr umbringen sollst du ihn", gibt aber eine Erläuterung nur zu den nächstfolgenden Worten, „der Zeuge hat den ersten Stein zu werfen"; er empfindet also gar keine Schwierigkeit. BERTHOLET (1899) sagt nur: „Die Strafe geht vor allem Volk vor sich (vgl. 17 5 ff.); von der ihr vorausgehenden Gerichtsverhandlung ist nicht die Rede . . ., weil darauf kein Gewicht fällt". DRIVER (1895): „in spite of the relationship to him, thou art both to denounce him (v. 9b)" — er entnimmt dies also aus dem negativen „seine Schuld nicht verhehlen" — „and also to be the first to carry out the sentence against him"; weder hier im Kommentar noch in KITTELS Biblia Hebraica gibt er irgendwelche Anmerkung zum Text. DILLMANN (1886) wiederholt einfach nach KNOBEL (1861): „natürlich, nachdem er angezeigt und verurteilt ist"; das entspricht der alten Überlieferung der Rabbinen. Alle diese Ausleger arbeiten ohne Zweifel mit einer Umdeutung des הרג, selbst wenn sie es richtig mit „umbringen" übersetzen (so KNOBEL, DILLMANN, MARTI). Mit welcher von den etwa in Betracht kommenden, wird nicht ganz klar; doch scheinen KNOBEL und DILLMANN mit ihrem „Vielmehr soll man ihn umbringen" dem תהרגנו nach der im Deuteronomium vorherrschenden singularischen Anrede das Volk zum Subjekt zu geben, so daß dann הרג hieße „mit dem Tode bestrafen, die (gesetzmäßige) Todesstrafe an jemand vollziehen". Dafür könnte man sich auf eine einzige Belegstelle, Lev 20 16, berufen. Aber da sind das Weib und das Vieh, mit dem es sich versündigt hat, das doppelte Objekt, und nach dem letzteren ist הרג gewählt, vgl. v. 15 ואת־הבהמה תהרגו. Der Vorsicht halber folgt aber noch das מות יומתו der ordnungsmäßigen Vollstreckung des Todesurteils. Unmöglich wird vollends diese Ausdeutung durch die unmittelbare Fortsetzung, die in der Gegenüberstellung

[1] „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" usw. bieten II. 2. S. 189 weder eine Erläuterung noch auch nur den Wortlaut der Stelle, was doch schwer zu rechtfertigen ist. S. unten S. 193 Anm. 2.

von „deine Hand“ und „aller Leute Hand“ mit Sicherheit den Einzelnen von v. 7—9 als das Subjekt von תהרגנו erweist, wie denn die Verknüpfung durch כי, die freilich von LXX nicht bezeugt ist, zu demselben Schlusse nötigt. — Andere Ausleger mögen dem Rechnung tragen, indem sie den Versuchten zum Subjekt machen und הרג dann fassen als „seinen Tod herbeiführen, Anlaß seines Todes werden“, nämlich durch das mit der Anzeige unabwendbar gewordene Todesurteil. Dafür möchte die Übertreibung durch הרג vortreffliche Dienste tun, wenn das Verfahren mit einem Vorwurf belastet werden sollte, wenn es gälte, dem Betreffenden in das Gewissen zu schieben, daß er zum Mörder seines Bruders usw. würde, wenn er das und das täte; aber in unserem Zusammenhang, wo eine heilige Pflicht eingeschärft wird, wäre sie so unangebracht wie möglich. Außerdem aber beweist, so lange תהרגנו dasteht, die Fortsetzung, daß es sich um das Töten im eigentlichsten Sinne handelt; denn der mit ידך beginnende Satz ist dann nichts als die nähere Bestimmung für die Ausführung des תהרגנו. Man wird sich also doch bequemen müssen, es ebenso im buchstäblichen Sinn wie von dem Einzelnen zu verstehn.

Das tun von den Neueren EHRLICH (1908) und STEUERNAGEL (1900) in sehr verschiedener Weise. EHRLICH legt das „Deine Hand soll ihn zuerst treffen, ihn zu töten“ aus: „Die Pflicht, den Verführer zu töten, fällt in erster Reihe seinem beabsichtigten Opfer zu“ und fährt dann fort: „Wenn dieser aber zu schwach ist oder es übers Herz nicht bringen kann, einen nahen Verwandten oder geliebten Freund ... mit eigener Hand zu töten, kann dieses durch irgendeinen andern aus dem Volke geschehen“[1]. Das הרג תהרגנו führt EHRLICH zwar gar nicht an; aber ich wüßte nicht, was sonst als die richtige Auslegung dieser Worte ihn zu der befremdlichen Behauptung veranlassen sollte, סקל und nicht רגם sei in v. 11 gewählt, weil רגם „das eigentliche Wort für die öffentliche Steinigung sei, bei der sich die ganze Gemeinde beteiligt“ (so zu Lev 20 27), während hier „die Steinigung unter Umständen von einer einzigen Person vollzogen werde“. Davon kann gar keine Rede sein; weder kann dem Ankläger aus weichlicher Schonung die tätige Teilnahme

[1] Ähnlich scheint den Zusammenhang aufzufassen AD. MERX („Die Bücher Moses und Josua“, 1907, S. 55): „Diese Vorstufe ist auch Dtn 13 2-19 noch nicht überwunden, wo der Richter Lynch waltet, der erst hier [17 2—7] durch ein geordnetes Verfahren beseitigt wird“. Schwer begreiflich ist es doch, wie M. vor allem in v. 13-19 mit der genauen Untersuchung und dem heiligen Bann Lynchjustiz zu finden vermag. Und ein solch grundlegender Fortschritt innerhalb der zusammenhängenden freien Rede Moses!

an der Steinigung erlassen werden, noch kann man es auf die entsetzliche Probe ankommen lassen, ob es ihm allein gelingt, den Schuldigen zu Tode zu bringen, und im anderen Falle einen Einzelnen an seine Stelle setzen, etwa gar mit derselben Unsicherheit. Die Steinigung ist vielmehr dem geschichtlichen Vorkommen wie der Natur der Sache nach überall eine von der Masse vollzogene Strafe, auch Dtn 17 5, wo das singularische „und sollst sie steinigen" ohne jeden Zweifel das mit „Du" angeredete Volk meint[1]. Und da das dort voraufgeht, die Unterscheidung der Zeugen und der übrigen Masse erst in v. 7 nachfolgt, so widerlegt sich von selbst auch EHRLICHs Deutung von בראשנה und באחרנה: sie heißen einfach „zuerst" und „darnach" in zeitlichem Sinne. Darin aber stimmt auch EHRLICH augenscheinlich den übrigen bisher Genannten zu, daß er das הרג von der ordnungsmäßigen Hinrichtung vor Zeugen versteht. Dann muß aber zwischen den Verboten, mit denen v. 9 schließt, und dem bejahenden Gegensatz zu Anfang von v. 10 das ganze gerichtliche Verfahren stillschweigend ergänzt werden, das uns aus dem Kämmerlein, in dem die Verführung versucht wurde, bis auf den öffentlichen Richtplatz führt. Gewiß wiederum eine sehr unwahrscheinliche Annahme.

Ernst, im eigentlichsten Sinne blutigen Ernst, macht mit dem הרג תהרגנו von den heute uns zur Hand gehenden Auslegern nur STEUERNAGEL. „Sondern erwürge ihn" lautet seine Übersetzung, und da die Fortsetzung im Texte offenbar von öffentlicher Hinrichtung handelt, während „von einer öffentlichen Anzeige und Gerichtsverhandlung nicht die Rede war", so erklärt er die Worte von ידך in v. 10 bis ומת in v. 11 für Zusatz nach 17 7. Der Zusammenhang lautet dann: „. . . sondern erwürge ihn, weil er danach trachtete, dich von Jahwe, deinem Gott abzubringen" usw. „Sg scheint gemeint zu haben, daß man den Verführer sofort töten soll, ohne vorhergehende Gerichtsverhandlung". In dem „man" scheint immer noch eine leise Spur von Zaghaftigkeit nachzuklingen gegenüber der furchtbaren Vorstellung dieser Anweisung zum Meuchelmord. Nein, nicht „man" soll ihn erwürgen, sondern der im Geheimen in Versuchung Geführte, und wäre er des Schuldigen nächster Angehöriger. Dagegen sträubt sich freilich alles, was zu Anfang dieser Untersuchung geltend gemacht wurde, und am letzten Ende auch noch das Abschreckungsverfahren, das in allem alten Strafrecht eine so große

[1] Vom einzelnen gebraucht heißt סקל II Sam 16 6 13 bloß „mit Steinen nach jemand werfen", was dort durch Pi'elpunktierung unterschieden wird. Unrichtig ist übrigens auch EHRLICHS Angabe, daß סקל im AT seltener sei als רגם.

Rolle spielt. Nie und nimmer wird man auf das warnende Beispiel verzichtet haben, am allerwenigsten gegenüber solcher schleichenden Ansteckungsgefahr. Der Schluß des Abschnitts in v. 12 hebt ja gerade dies Anliegen ausdrücklich hervor; er wäre ohne öffentliche Hinrichtung ganz unmöglich.

Nicht Ausscheidung, sondern Änderung ist das Einzige, was uns aus der Not hilft, und die abtuend richtige bietet LXX mit ihrem ἀναγγέλλων ἀναγγελεῖς περὶ αὐτοῦ. DILLMANN und BERTHOLET allein, unter den hier Verglichenen wenigstens, kann man nachrühmen, daß sie diese auffallende Abweichung wenigstens erwähnen[1]; beide tun es aber nur zur Ergänzung, als Beleg für die Gerichtsverhandlung, die sie meinen zwischen den Zeilen lesen zu müssen. Aber nicht eine Vermehrung des Textes stellen die Worte in LXX dar, sondern den Ersatz für das הרג תהרגנו des MT, und wenn DILLMANN sie sogar zurückübersetzt in הגד תגידנו, so leuchtet doch sofort ein — und sicherlich hat D.s Rückübersetzung das auch im Auge — daß es sich in der Tat nur um eine Wahllesart handelt, die dem Ersetzten zum Verwechseln ähnlich sieht. Zwei Buchstaben vertauscht, das ist in dem ersten, entscheidenden Wort alles; denn ד statt ר darf man doch als Abweichung kaum geltend machen. Daß man, nachdem einmal הרג dastand, im zweiten Wort das ה ergänzte, verstand sich von selbst. Mit der Aufnahme dieser Lesart ist aber in der Tat alles getan. Auf das Verbot jeder Schonung oder Verheimlichung folgt dann in v. 10 der Satz „vielmehr rücksichtslos sollst du ihn anzeigen", der nun natürlich zu v. 9 gezogen werden muß[2]. Damit ist zunächst der Logik Genüge getan, aber keineswegs nur der des nächsten Zusammenhangs sondern des ganzen Abschnitts. Das Besondere des mit v. 7 eingeführten neuen Falls ist ja eben die Heimlichkeit, im Unterschied vor allem von dem öffentlichen Auftreten des Propheten (v. 2—6), der den Götzendienst geradezu predigt, aber auch von der von Mund zu Mund weitergetragenen Kunde von dem Abfall einer ganzen Stadt (v. 13 ff.). Deshalb ist auch mit der Anzeige, die hier befohlen wird, alles getan; denn daß nun das Gericht eingreift, und daß dessen Spruch nur auf den Tod durch Steinigung lauten kann, versteht

[1] BERTHOLET nur mit einem „(doch vgl. LXX)" an der oben (S. 188) durch Punkte bezeichneten Stelle.

[2] Genau so wird הגיד mit dem acc. gebraucht Jer 20 $_{10}$ הַגִּידוּ וְנַגִּידֶנּוּ. Den Anstoß, den CORNILL dort an der Textüberlieferung nimmt, halte ich trotz des Umherratens der Vss. für ganz unberechtigt. Dagegen wäre vielleicht Ex 23 $_{7}$ für das schwierige תהרג an תַּגֵּד zu denken, was leichter wäre als HOLZINGERS תַּרְשַׁע.

sich ganz von selbst. Man könnte deshalb, nachdem man die Vorlage der LXX eingesetzt hat, in der Tat die von STEUERNAGEL empfohlene Streichung vollziehen, ohne etwas Wesentliches zu verlieren: „vielmehr rücksichtslos sollst du ihn anzeigen; denn er hat versucht dich Jahwe deinem Gotte abspenstig zu machen usw." — Und dennoch gehört, was so gestrichen würde, durchaus zur Sache, zu dem besonderen Fall, um den es sich hier handelt. Jeder Ausleger weiß hier, daß dem Versuchten die Pflicht den ersten Stein zu werfen deshalb auferlegt wird, weil er der Zeuge ist, und alle verweisen dafür mit Recht auf 17 7. Damit ergibt sich zunächst ein sehr inniger Zusammenhang zwischen der Weisung „Deine Hand soll ihn zuerst treffen" und der unmittelbar vorausgehenden „Rücksichtslos sollst du ihn anzeigen", weil er eben damit der Zeuge wird. Aber anderseits besteht zwischen 13 10 und 17 6f. ein wesentlicher Unterschied. Dort wird ausdrücklich bestimmt, daß es mehrerer Zeugen bedarf, um das Todesurteil zu fällen, ein einziger dafür nicht genügt (dasselbe auch Num 35 30, in der Ausführung I Kön 21 10ff.); hier dagegen wird offenbar das Todesurteil auf die Aussage eines einzigen Zeugen gefällt und vollzogen. Zweifellos wird diese Ausnahme gemacht, weil das nahe Verhältnis des Zeugen zu dem Angeklagten jeden Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Aussage beseitigt. Nur mit äußerster Selbstüberwindung, so wird vorausgesetzt, hat er die todbringende Aussage machen können. Deshalb ist auch unzulässig, was sonst sehr nahe läge, v. 7 so zu verstehn, daß selbst der nächste Angehörige so handeln müsse, geschweige denn der Fernerstehende. Wenigstens würde das Gericht in diesem Falle ohne Zweifel auf der Bestätigung der Aussage durch mindestens einen zweiten Zeugen bestanden haben. Daß hier nur ein einziger vorhanden ist, erklärt sich eben aus dem nahen Verhältnis der beiden, das das Vorhandensein eines ferneren Zeugen ausschließt. Aber immerhin bedeutet der Verzicht auf ihn rechtlich ein großes Wagnis, und unerläßlich ist deshalb wenigstens der Hinweis auf des Zeugen Pflicht bei der Hinrichtung, und wie damit bei ungerechtem Gericht auf ihn allein die ganze Blutschuld fällt. So erklärt es sich, daß von dem gesamten gerichtlichen Verfahren hier nur der einzige Satz, der den Rest von v. 10 ausmacht, angezogen ist; nur er geht die in v. 7 angeredete einzelne Person insbesondere an. Es wird schon daraufhin ratsam sein, v. 11: „So sollst du ihn steinigen" usw. nicht mehr als Anrede an den Kläger zu fassen, sondern als die gewohnte an das ganze Volk wie in v. 2ff. und gleich wieder in v. 13ff. Bestätigt wird diese Auffassung durch die Schlußworte „[von Jahwe deinem Gotte],

der dich herausgeführt aus dem Lande Ägypten, dem Hause der Knechtschaft". Man müßte diese Apposition, die dem Deuteronomium so geläufig ist (v. 6 8 14 usw.), eigens streichen, wenn man v. 11 anders fassen wollte, und stände dann noch vor der Schwierigkeit, daß die Steinigung dem Einzelnen zugemutet würde, die EHRLICH so wenig glücklich zu lösen versucht hat.

Aber mit alledem sind noch nicht alle Hindernisse aus dem Wege geräumt. Es bleibt doch wahr, was STEUERNAGEL einwendet, was ihn zu seiner irrigen Streichung veranlaßt: daß „die Stelle ohne Vergleichung mit 17 5 ff. nicht zu verstehen" ist. Da es sich aber nach der Einkleidung des Deuteronomium um lebendigen Vortrag handelt, in dessen Zusammenhang jedes Wort aus sich selbst oder aus dem vorher Gesagten verständlich sein muß, so heißt das einfach, daß die gebotene Herstellung und Erklärung nur dann zulässig ist, wenn 17 5 ff. (genauer 17 2—7) unserer Stelle ursprünglich voraufgegangen sind. Damit kommen wir auf ganz neuem Wege[1] zu dem Schluß, den DILLMANN, CORNILL, DRIVER, BERTHOLET, MARTI längst gezogen haben, indem sie 16 21—17 7 als den Zusammenhang des Richtergesetzes unterbrechend dort herauslösten und zu 12 29—13 13 verwiesen, mit denen Stoff und Verhandlungsweise sie aufs engste verbindet. Daß STEUERNAGEL sich hier der Wucht der Tatsachen hat entziehen können, läßt sich wohl nur aus seinem einseitigen Suchen bloß nach Sg und Pl, der Singular- und Pluralschicht, begreifen, wenn es auch ein Rätsel bleibt, wie er 17 2—7 der Pluralschicht zuweisen kann, während gerade hier die pluralische Anrede selbst in dem uns überlieferten Text sich nicht ein einziges Mal findet. In seinem Lehrbuch der Einleitung (1912) hat er (S. 176 f.) diese Verteilungsrichtschnur zurückgenommen; aber wenn er nun (S. 178) Cap. 13 und 17 2—7 als Parallelausführungen bezeichnet und von ihnen lieber Cap. 13 als 17 2—7 als sekundär betrachten will, so geht das doch wiederum völlig am Ziele vorbei. Parallel ist Cap. 13 jenem Abschnitt keineswegs, sondern einfach seine Fortsetzung[2]. Vollkommen klar tritt Zusammenhang und Fortschritt zutage. Vier Abschnitte sind es, alle von fast genau gleichem Umfang; alle haben denselben Gegenstand, das Auftreten von Götzendienst in Israel. 17 2—7 setzt den Fall ganz all-

[1] Eine Andeutung davon hat schon BERTHOLET S. 42.

[2] Hier hat HANS SCHMIDT richtiger gesehen, wenn er (Schriften d. A. T. in Auswahl II, 2, S. 189) zu 13 2 ff. sagt, der Abschnitt sei eine weitere Ausführung zu Gedanken, wie sie Cap. 17 bietet. Aber warum er deshalb „schwerlich ursprünglich" sein soll, ist um so weniger abzusehen.

gemein: irgendwer, Mann oder Weib, treibt irgendwo in Israel Götzendienst. Es ergeht Anzeige (vgl. וְהֻגַּד לְךָ mit dem in 13 10 hergestellten Wortlaut), und nun folgt die genaue Vorschrift für das gerichtliche Verfahren, Ermittelung, Feststellung, Verurteilung, Erfordernis einer Mehrzahl von Zeugen, Vollstreckung unter Vortritt der Zeugen. Damit ist das Gesetz im Grunde zu Ende. Was folgt, sind lauter gesteigerte Fälle, in denen man etwa meinen könnte, sich der Ausführung des Gesetzes entziehen zu dürfen. Vor jedem darf man ein „Selbst wenn" ergänzen. So gleich 13 2—6, der zweite Fall, Predigt des Götzendienstes durch einen Propheten[1], unter Beglaubigung durch Wunder und Zeichen. Da wird die Glaubensprobe hervorgehoben und ihr siegreiches Bestehen verlangt, dann die Tötung des Propheten vorgeschrieben — aber das Verfahren fällt völlig aus. Warum das? Weil es sich nach Vorausgang von 17 1—7 von selbst versteht, während es sonst durchaus angegeben sein müßte. Nun der dritte Fall in v. 7—12, der öffentlichen Predigt so entgegengesetzt wie möglich, die heimliche Verführung durch den nächsten Angehörigen. Auch hier wäre die völlige Übergehung des Verfahrens nach dem Vorbild von v. 2—6 das Selbstverständliche, wenn nicht, wie eben gezeigt, dem Einzelzeugen die Verantwortlichkeit seiner Aussage dadurch besonders auf die Seele gebunden werden sollte, daß seine Zeugenpflicht bei der Hinrichtung aus dem allgemeinen Gesetz herausgegriffen und wiederholt wird. Nur im Zusammenhang mit dieser Einzelheit muß dann in v. 11 wenigstens die Art der Vollstreckung, durch Steinigung, noch genannt werden. Endlich in v. 13—19 der vierte, wieder ganz eigenartige Fall, die götzendienerische Stadt. Von dem in 17 2—7 für den Gesamtgegenstand vorgeschriebenen Verfahren trifft hier nur der Eingang, Ermittelung und Feststellung zu, weil die Vollstreckung ganz anders, durch den heiligen Bann, erfolgt. Aber eben darum wird das Hergehörige wiederholt, so ausführlich und eindringlich vielleicht auch deshalb, weil die Folgen so fürchterliche sind. Erst damit findet das Gesetz seinen Abschluß, das unheilvolle Vorbild aller Inquisitionsgesetze, geboren aus der Erinnerung an die schwere Verirrung Israels unter Manasse. Nach alledem unterliegt es keinem Zweifel, daß 13 2—19 niemals ohne 17 2—7 bestanden haben, während die blasse Möglichkeit bleibt, daß sie erst später zu jenem Abschnitt hinzugefügt wären.

Ganz klar aber wird nun die Reihenfolge der vier Abschnitte. Man

---

[1] או חלם חלום ist wohl wie Jer 23 26 ff. zu fassen, nämlich bemängelnd: „oder ist es bloß ein Träumer", „wenns ihm nicht bloß geträumt hat".

kann nicht, wie Cornill daran früher dachte, 17 2–7 hinter 13 12 einrücken, schon weil der Abschnitt den Fall in der allgemeinen Fassung bringt, die alle folgenden im Grunde einschließt, aber auch darum nicht, weil 13 2–6 das in 17 2–7 vorgeschriebene Verfahren voraussetzt und aus diesem Grunde völlig übergeht. Dazu kommt ferner noch, daß nur in 17 3 die Götter, von denen die Gefahr droht, näher bezeichnet werden, eben die, die 4 19 nennt, die für das siebente Jahrhundert so verhängnisvollen Gestirngötter. Auch das ist nur im ersten Abschnitt zu erwarten und gilt dann stillschweigend für die folgenden mit. Im wesentlichen richtig rückt daher Bertholet 16 21—17 7 vor 13 2 ein. Aber noch besser ist doch, was wohl schon Dillmann mit seinem geheimnisvollen „zwischen 12 31 und 13 2" und deutlicher Driver im Anschluß an ihn mit „13 2 (1)" freigibt, nämlich vor 13 1. Nur dann rücken die kultischen Verbote 16 21 22 17 1 als Beispiele des Kultes, den Jahwe nicht haben will, der ihm ein Greuel ist, den er haßt, unmittelbar an das allgemeine Verbot solcher Dinge in 12 29–31 heran, ohne durch das positive Gebot 13 1 davon getrennt zu werden. Dies letztere aber braucht man nur mit 13 19 zusammenzuhalten, um sich zu überzeugen, wie vortrefflich es zum vollen Abschluß des ersten, allgemeinen Falls paßt, der in 17 7 auffallend kurz abbricht. So fällt auch jeder Grund fort, 13 1 zugunsten der Einrückung von 17 2–7 zu streichen, wie Marti vorschlägt, der im übrigen dadurch als erster den richtigen Anschluß von 16 21 an 12 31, von 17 2–7 an 13 2 ff. gesichert hat.

Rücken wir 16 21—17 7 vor Cap. 13 ein, so gewinnen wir in der Tat in 17 2–7 13 1–19 in allem Wesentlichen unversehrt das volle Inquisitionsgesetz des Deuteronomiums, und gerade hier steht es durchaus an der richtigen Stelle. An das Verbot falscher Verehrung des wahren Gottes in Cap. 12 16 21—17 1 schließt sich folgerichtig das Verbot der Verehrung falscher Götter an, dies aber zugleich mit dem drakonischen Gesetz für deren Verhütung und Ausrottung. Obendrein steht das Deuteronomium scharf auf der Grenzscheide, wo zwischen jenen beiden religiösen Vergehen kaum mehr ein Unterschied gemacht wird, und so sind wir trotz 17 3 keineswegs sicher, daß die Vorschriften unseres Gesetzes einschließlich der Vollstreckung der Todesstrafe, soweit die Macht dazu ausreichte, nicht auch da würden angewendet worden sein, wo die Verleitung sich bloß auf die Errichtung eines Jahwekults außerhalb Jerusalems erstreckte. Ungezwungen folgt nun erst — 14 1–21 trägt den Stempel des Nachtrags, wenn auch nicht eines einheitlichen — die Reihe der Gesetze über den richtigen Gottesdienst in 14 22—16 17, über

die im einzelnen hier nicht zu reden ist[1]. Weiter aber wickelt sich dann auch das Ämtergesetz von 16 18 bis zum Schluß von Cap. 18 mit Richter, König, Priester und Prophet geschlossen und in der gewiesenen Ordnung ab, so daß mit diesem einzigen Eingriff an beiden Stellen volle Hilfe geschafft wird.

Wie 16 21—17 7 an seine jetzige Stelle geraten ist? Schon BERTHOLET stellt die Frage und lehnt mit Recht die Verpflichtung zu ihrer befriedigenden Beantwortung ab. Wir wissen nicht, was alles dabei kann mitgespielt haben. Aber eine leichte Erklärung dafür läßt sich immerhin geben. Ganz zu Anfang des Ämtergesetzes werden in 16 18—20 die Gerichte erster Instanz eingesetzt, die einzigen, die in der Hand des Volkes lagen, deren Verfahren also nicht wie das der priesterlichen Oberinstanz in 17 8ff. durch kastenmäßige Übung und Satzung sich selbst regelte. Es konnte daher befremdlich erscheinen, daß die Bestimmungen darüber hier fehlten, während sie vor Cap. 13 an der Hand eines besonderen Falles ausführlich entwickelt waren. Vielleicht wünschte man, indem man diesem Mangel durch Einfügung von 17 2—7 abhalf, zugleich dem Mißverständnis vorzubeugen, als wenn der ersten Instanz das Recht über Leben und Tod nicht zustände. Nur der erste Abschnitt des Inquisitionsgesetzes tat hier die Dienste, weil nur er das gerichtliche Verfahren ausführlich vorschrieb; man ließ daher die andern drei an ihrer Stelle. Noch leichter mochte man sich zu der Versetzung entschließen, wenn man die Auffassung teilte, die uns bei STEUERNAGEL begegnet ist, daß es sich in dem Abschnitt um ein Seitenstück zu 13 2—19 handle und daher dort im Grunde nichts verloren ginge. Nun blieben an dem das Gerichtsverfahren regelnden, hinter 16 20 erwünschten Abschnitt zu Anfang noch einige Rechtssätze hängen, die den Stellenwechsel mitmachen mußten. Ob das rein äußerliche Gründe hatte, etwa daß 16 21—17 7 genau eine Spalte der Handschrift füllten, oder ob man Aschere und Mazzebe schon den Götzen gleich achtete, von denen 17 2ff. redeten, so daß man sie deshalb gleich mitwandern hieß, können wir nicht sagen. Aber ähnliche Mißgriffe begegnen uns beim Stellenwechsel von Schriftabschnitten auf Schritt und Tritt und sind uns ja besonders willkommen als treue Kustoden des ursprünglichen Anschlusses.

Nicht ganz unmöglich ist es, daß selbst der Textfehler, von dessen Berichtigung wir ausgingen, mit diesem Stellenwechsel ursächlich zu-

[1] Wenn BERTHOLET meint, 14 22 würde besser an 12 28 anschließen als an 13 19, so verkennt er, daß Cap. 12 wesentlich negative Abzielung hat, die Verurteilung anderer gottesdienstlicher Stätten neben Jerusalem.

sammenhängt. Freilich ist ja die Ähnlichkeit zwischen הגד und הרג so groß, daß die Annahme eines bloßen Verlesens oder Verschreibens zur Erklärung genügt; darum durften wir es oben zunächst dabei bewenden lassen. Aber ausschließen kann man doch nicht, daß Überlegung und Absicht dabei im Spiele wäre. Bei dem ursprünglichen Zusammenhang ergänzt sich hinter dem הגד תגידנו ohne weiteres in Gedanken das gesamte gerichtliche Verfahren, wie es in 17 4–6 bezw. 4 f. soeben erst vorgeschrieben war, und daran schloß sich ohne jede Schwierigkeit der Rest von 13 10, die Worte ידך וגו', an. Seitdem aber 17 2–7 die Stelle gewechselt hatte, klaffte zwischen הגד תגידנו und dem Folgenden die böse Gedankenlücke, die es allein begreiflich macht, daß in unserer klugen Zeit niemand bisher auf die Herstellung nach LXX verfallen ist. Unter diesen Umständen muß man die Möglichkeit offen lassen, daß umgekehrt ein gewitzter Schriftgelehrter zu der Überzeugung kam, das הגד תגדנו sei sichtlich nichts als ein Schreibfehler für הרג תהרגנו, und daß er darum mit dessen Herstellung ebenso streng wie kühn dem Zeugen den Stein in die Hand gab, mit dem er den ersten Wurf tun sollte.

[Abgeschlossen den 31. März 1916.]

Zum vierten Schöpfungstag

(Gen 1 14—19).

Von Professor D. Karl Budde in Marburg.

Mein Aufsatz „Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte", hier 1915, S. 65—97, hat sich gekreuzt mit dem von P. HUMBERT „Das fünfte Schöpfungswerk (Gen 1 14—19)", ebendaselbst S. 137—141, der sich durch scharfen Blick und entschlossenes Anfassen auszeichnet. In einer längeren Anmerkung erwähnt HUMBERT nachträglich meinen Aufsatz, stimmt mir in wesentlichen Stücken zu, meint aber, daß ich, was den von ihm behandelten Punkt betreffe, auf halbem Wege stehn geblieben sei. Statt der kleineren Streichungen, die ich vorgenommen, ברקיע השמים in v. 14 mit SIEVERS, למאורת in v. 15 mit STADE, 18a (lies so S. 78 Z. 2), meint er v. 14aβ, v. 15a, 17b, 18a streichen zu müssen, denn „jeder Satz sei als nachträgliche Hinzufügung auszumerzen, worin die Trennung des Tages von der Nacht den beiden großen Gestirnen zugeschrieben ist, sowie jeder Satz, worin behauptet wird, sie sollten dazu dienen, die Erde zu beleuchten". In der Auffassung des ersten Tagewerks bin ich mit HUMBERT durchaus einig. Seit dem ersten Tage sind Finsternis und Licht voneinander geschieden und wechseln regelmäßig ihre Stelle; solange es Tag ist, ist also das Chaos, dann, seit dem dritten Schöpfungswerke, die Erdscheibe beleuchtet, ehe Sonne, Mond und Sterne erschaffen sind. Aber daß daraus HUMBERTs Streichungen folgten, muß ich für sehr zweifelhaft halten. Zwar v. 18aβ, ולהבדיל בין האור ובין החשך, habe auch ich als v. 4 offenbar widersprechend gestrichen, das להבדיל בין היום ובין הלילה in v. 14 dagegen für mit v. 4 wohl vereinbar erklärt, weil ich glaubte es anders verstehn zu dürfen, nämlich nicht von der Scheidung, sondern von der Unterscheidung, d. i. verschiedenen Kennzeichnung des Tages und der Nacht. Ist das richtig, so wird man להבדיל auch nicht, wie ich es S. 76 getan, final zu fassen haben, sondern als einen gerundivischen Infinitiv zur näheren Bestimmung „distinguendo inter diem et noctem", „mit Unterscheidung von Tag

und Nacht", „Leuchten, verschieden für Tag und Nacht", vgl. GESENIUS-KAUTZSCH 114°, wo auch zahlreiche Belege für P zu finden sind[1]. Dafür bietet schon der verschiedene Ausdruck, dort Licht und Finsternis, hier Tag und Nacht, einen Anhalt, und wenn vollends v. 18aβ gestrichen wird, so fällt jedes Hindernis fort. Einwenden kann man freilich, daß für הבדיל durch das doppelte Vorkommen in v. 4 und 6 die Bedeutung des räumlichen und stofflichen Scheidens bei unserem Erzähler zu fest stehe, als daß man hier eine andere annehmen dürfte. Indessen fehlt es im weiteren Umfang von P auch keineswegs an Stellen, die הבדיל als „unterscheiden" verwenden. Aber wenn man sich zu dieser Deutung nicht entschließen kann, wird man auch den Satz in v. 14a mit HUMBERT als Einschub streichen müssen. Schade wäre es darum, weil er in der vorgeschlagenen Fassung sehr gut in das Schöpferwort paßt.

Viel klarer liegen die Dinge bei dem להאיר על הארץ in v. 15 und v. 17. Das heißt sicherlich nicht, wie HUMBERT meint, „der Zweck dieser Gestirne bestehe darin, unsere Erde zu beleuchten", die — so faßt er es augenscheinlich — ohne Sonne, Mond und Sterne in Finsternis gehüllt bliebe. Für das rechte Verständnis muß man beachten, daß beide Male ברקיע השמים vorausgeht; daraus ergibt sich, was ich S. 78 oben eine Verhältnissetzung nannte, mit der hier alles getan sei. Man beachte ferner, daß LXX die Worte mit ὥστε φαίνειν wiedergeben, nicht mit ἵνα usw., also als Folge, nicht als Zwecksatz. Hier ist in der Tat die Auffassung als Gerundivum allein angebracht. Die Leuchten sollen derart am Himmel angebracht sein und werden (v. 17) so angebracht, daß sie ihr Licht auf die Erde werfen (vgl. die genau entsprechenden Stellen Ex 25 37 Num 8 2), so daß man sie also von dort aus sehen und für die Zwecke, denen sie nach v. 14b dienen sollen, beobachten kann. Man bedenke doch, daß der Himmel als eine feste aber dünne Wand verstanden wird, die mit der Höhlung der Erdscheibe, mit der Wölbung den oberen Regionen zugewendet ist. Würden nun die Leuchten an der Oberseite des Himmels angebracht, auf der Wölbung statt in der Höhlung, so möchten sie Wesen der oberen Regionen zugute kommen, den Menschen aber wären sie von keinem Nutzen, weil sie ihr Licht nicht sehen könnten. Es ist für unsern Erzähler so bezeichnend wie möglich, daß er auch dies genau bestimmt und so jedem denkbaren Mißverständnis vorbeugt.

---

[1] In unserer Erzählung das לעשות von 2 3. Dagegen sollte der Zweck nach dem ויהי מבדיל von v. 6 und dem וירדו von v. 26 (vgl. auch והיו v. 14b) hier durch ויהיו מבדלים oder ויבדילו ausgedrückt sein.

Ist das die Bedeutung des להאיר על הארץ in v. 15 und 17, so kann der ursprüngliche Erzähler ברקיע השמים in diesem Zusammenhang nicht ohne diese nähere Bestimmung verwendet haben, und damit ergibt sich ein neuer Beweis für die Streichung von ברקיע השמים in v. 14, die ich nach SIEVERS' Vorgang S. 76 meines Aufsatzes vollzogen habe. Aus dieser Streichung folgt aber wieder ein neuer Grund für die Beibehaltung — dann aber auch für das oben vertretene Verständnis — des להבדיל בין היום ובין הלילה, weil mit dem bloßen יהי מארת vor der Zwecksetzung des zweiten Halbverses das Schöpfungswort doch gar zu kahl dastehn würde. Jetzt ist alles in Ordnung:

> „Es sollen Leuchten entstehn, verschieden für den Tag und die Nacht, die sollen dienen zu Zeichen und zur Bestimmung von Jahreszeiten und Monaten[1] und Jahren, und sollen an die Veste des Himmels kommen, so daß sie ihr Licht auf die Erde werfen".

Darin ist nichts, was dem Vorrecht des ersten Schöpfungwerkes den geringsten Eintrag tut.

---

[1] Vgl. S. 76 meines Aufsatzes.

[Abgeschlossen den 6. Juni 1916.]

Jesaias-Studien II.

Von Professor Dr. Max Löhr in Königsberg i. Pr.

I 21—26.

Mit Recht nehmen DUHM und MARTI zwei gleich gebaute Strophen an, v. 21—23 und v. 24—26. Nur bestehen diese m. E. aus je 5 Stichen. In der ersten Strophe ist Stichus 1 = v. 21 a, Stichus 2 = v. 21 b, ergänze am Anfang mit LXX ציון. Streiche am Ende das in mehrfacher Hinsicht (DUHM) unpassende ועתה מרצחים. SCHMIDT behält letzteres bei und streicht מלאתי משפט, gefährdet aber damit — von allem anderen abgesehen — das „Qina-Metrum". Stichus 3 = v. 22. Stichus 4 und 5 = v. 23 a; der erstere reicht bis גנבים; vielleicht ist mit BUDDE היו zu ergänzen. Doch gibt es auch „Qinaverse" von diesem abnormen Schema. Vers 23 b ist eine aus v. 17 b bezogene Interpretation zum fünften Stichus. — In der zweiten Strophe ist Stichus 1 = v. 24 a; streiche יהוה צ׳, vgl. DUHM. Stichus 2 = v. 24 b, Stichus 3 = v. 25, in folgender Form ואצרף בַּכֻּר סיגיך ואסירה כל־בדיליך. Der Anfangssatz ואשיבה ידי עליך ist zu streichen, vgl. MARTI; auch DUHM verrät Bedenken. Nicht nur der zweifache Versanfang mit ואשיבה ist auffallend, auch der Parallelismus wird doch, wenn man v. 25 a als Einen „Qinavers" nimmt, zerrissen. Man könnte nur noch die Möglichkeit erwägen, daß v. 25 Anfang ein fragmentarischer Vers sei, MARTI. Allein das Bild in unserm dritten Stichus entspricht genau dem im dritten Stichus der ersten Strophe. Es folgen dann noch zwei einwandfreie Stichen, so daß auch die Gesamtzahl der Stichen genau mit der der ersten Strophe übereinstimmt. Das wird nicht zufällig sein. So scheint mir alles dafür zu sprechen, daß v. 25 Anfang zu streichen ist; zur Wendung אשיבה ידי vgl. noch Am 1 8 Hes 38 12 Ps 81 15. Stichus 4 = v. 26 a; Stichus 5 = v. 26 b, streiche אחרי־כן.

5 26—29.

Auf die Gefahr hin, von DUHM zu den Leuten gerechnet zu werden, welche von der Vorstellung des „buchschreibenden Propheten" nicht

loskommen können, muß ich daran erinnern, daß wir in Cap. 6—8 wenigstens — oder besser gesagt leider nur — das Fragment eines von Jesaias verfaßten Buches vor uns haben, und daß die Gedichte aus Cap. 1 (vgl. hier v. 21–26), 2—5 und 9 doch wohl auch einmal vom Propheten werden so zu sagen zu Papier gebracht worden sein. Für unsre kritischen Operationen handelt es sich aber zunächst um den literarischen Zustand, in welchem das geistige Vermächtnis des Jesaias auf uns gekommen ist, und ich vermisse bei DUHM und seinen Nachfolgern eine Behandlung der Frage, wie denn das Stück 5 25–29 an die Stelle geraten ist, an der es heute steht. Denn mit der Bemerkung DUHMs von dem Stückchen Papyrus mit 5 25–29, das dem Besitzer von 5 1–24 in die Hände fiel und von ihm seiner Jesaias-Reliquie angeklebt wurde, ist doch wohl ernstlich nichts anzufangen. Ich wage zu vermuten — angesichts des von den verschiedensten Seiten interpolierten Textes ist es ja außerordentlich schwierig, eine einigermaßen gesicherte Vermutung auszusprechen —, daß die jesajanischen Gedichte des Komplexes Cap. 2—5 9 einmal in Kolumnen nebeneinander gestanden haben; etwa so, daß Kolumne 1 die beiden Gedichte aus Cap. 2 (vgl. S. 74 f.); Kol. 2 die beiden Gedichte über die Revolution und die vornehmen Frauen in Cap. 3; Kol. 3 die Weinbergparabel; Kol. 4 die Weherufe in Cap. 5; Kol. 5 das Kehrversgedicht 9 7–20 gefüllt haben. Bei der schriftlichen Weitergabe ist durch irgendein Unglück der Schluß der Weinbergparabel aus der dritten in die vierte Kolumne geraten; mit andern Worten: es gehört 5 26–29 als Abschluß zu 5 7. Nachdem in 5 1–6 von dem Weinberg geredet ist, der dafür von seinem Herrn der Zerstörung preisgegeben wird, weil er dessen Hoffnungen so schändlich getäuscht hat, wird diese Parabel erklärt, v. 7 a: Israel ist dieser Weinberg, v. 7 b: es hat ebenfalls seines Gottes Hoffnungen getäuscht. Nun folgt eine Schilderung dessen, was mit Israel geschehen wird. Das muß man sich, wenn v. 7 als Ende des Gedichtes gilt, allerdings ohne Schwierigkeit hinzudenken. M. E. sagt das der Prophet selbst, und zwar in der änigmatischen Redeweise der ganzen Parabel: ein Volk aus der Ferne wird Vollstrecker des göttlichen Zorngerichts sein. Dabei entspricht dem Herrn des Weinbergs, dem die Wolken gehorsam sind, der Gott der Völkerwelt und der Geschichte.

5 7 besteht aus zwei Doppelvierern, wobei in v. a צבאות als Schreiberzusatz angesehen werden darf; Zäsur hinter ישראל. In v. b ist vor לצדקה ein Synonymum zu ויקו zu ergänzen. Nun folgen fünf Doppelvierer. Der erste = v. 25 a, lies natürlich לְגוֹי. Der zweite, mit dem ersten zu-

sammengehörend, besteht aus v. 26 b + 27 aα. Die Worte לא ינום ולא יישן, die SCHMIDT wieder zum echten Text rechnet, sind natürlich Glosse aus Ps 121 4, vgl. DUHM, MARTI. Der dritte Stichus = v. 27 b. Der vierte, damit zusammengehörige, lautet: חציו שנונים וקשתתיו דרכות — פרסות סוסיו כצר נחשבו. אשר und כל halte ich für Schreiberzusätze und die Worte וגלגליו כסופה, die hinter נחשבו herhinken, für eine Randbemerkung. Das Bedenken, das MARTI gegen נחשבו empfindet, ist mir in dieser Hinsicht sehr bezeichnend. Der fünfte und letzte Stichus — vorher zwei Doppelstichen — lautet: שאנה לו כלביא וינהם ככפירים ויאחז ויפלים ואין מציל. וינהם ist das correctum zu dem corrigendum ושאג. Das zweimalige שאג wäre stilistisch ungeschickt. טרף möchte ich des Metrums wegen für einen doch recht selbstverständlichen Zusatz erklären, obgleich ich sonst im AT keine Stelle finde, wo אחז absolut gebraucht ist.

9 7—20 (10 1—4) 5 25.

Die modernen Ausleger — DUHM, MARTI, SCHMIDT — sind darin einig, daß wir hier ein kunstvolles Gedicht des Jesaias vor uns haben; nicht etwa ein Sammlerprodukt, wie es in den Weherufen Cap. 5 vorliegen könnte. Nur SCHMIDT erinnert ausführlicher — m. E. mit vollem Recht — an die Parallele in Am 4 6 ff., nicht ohne vor der Annahme einer literarischen Abhängigkeit zu warnen. Eine solche wird ja auch gewiß niemand behaupten. Aber darauf darf wohl hingewiesen werden, daß wir nicht nur an dieser Stelle der älteren jesajanischen Prophetien eine Verwandtschaft in Gedanken und Form mit Amos konstatieren können. Und andererseits darf das hervorgehoben werden, daß die einzelnen Strophen unsres Gedichtes sich, literarisch betrachtet, wesentlich von Aussprüchen unterscheiden, wie wir sie in 7 17—25 und 8 6—8 zusammengestellt finden, vgl. weiter unten. Letztere sind kurze Gelegenheitssprüche aus der mündlichen Wirksamkeit stammend und durch ihren änigmatischen Inhalt und ihre Kürze zunächst wohl zum gedächtnismäßigen Festhalten im großen Publikum geeignet bezw. bestimmt.

Ein Dissensus besteht bezüglich des Textumfanges. Hier handelt es sich vor allem um die Fragen, ob 10 1—4 zum ursprünglichen Bestand zu rechnen, und wie 5 25 zu beurteilen sei. DUHM, der sich auch in der 3. Auflage seines Kommentars für Beibehaltung von 10 1—4 entscheidet, kann die Bedenken dagegen, die er vollkommen anerkennt, doch nur mit allgemeinen Erwägungen beschwichtigen. MARTI urteilt schließlich wie DUHM, scheint aber die Schwierigkeiten, wie ich wenigstens seine Ausführungen verstehe, noch stärker zu empfinden. SCHMIDT endlich

setzt den Passus v. 1–3 aus unserm Gedicht hinaus, m. E. mit Recht. Allen dreien gilt er — auch wieder mit Recht — als von „durchaus jesajanischem Gepräge“ (MARTI). SCHMIDT S. 50 A. 1 will nur v. 4, dessen erste Hälfte „völlig verderbt, die Herstellungsversuche befriedigen nicht“, wegen der zweiten Hälfte d. h. des Kehrverses als den letzten Rest einer Strophe des 9 7 beginnenden Gedichtes ansehen. Ich unterlasse es, die Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 10 1–4 zu 9 7–20 hier noch einmal auseinander zu setzen, auch habe ich neue nicht hinzuzufügen. Ich halte aber nach den Fragen von v. 3, hinter denen doch zweifellos die Antwort steht: ihr seid rettungslos verloren, und v. 4 a, dessen bekannten Herstellungsversuch ich mit SCHMIDT nicht so kurzerhand „unbefriedigend“ zu nennen wage, v. 4 b für einen gedankenlosen Schreiberzusatz. Bei dieser Annahme wird man dem doch tatsächlich vorhandenen Gewicht der gegen die Zusammengehörigkeit von 9 7–20 mit 10 1–4 vorliegenden Bedenken mehr Gerechtigkeit angedeihen lassen.

An die drei Kehrversstrophen 9 7–20 schloß sich eine vierte und Schlußstrophe an, die aus der fünften in die vierte Kolumne verschlagen und nur noch als Fragment erhalten ist, 5 25 a. Vers 25 b ist, wenn ich so sagen darf, eine Stichwortglosse, die die Zugehörigkeit von v. 25 a zu dem Kehrversgedicht bezeugen soll. Vers 25 aα sagt: nun entbrennt endgültig der Zorn, der sich immer nicht wenden wollte, und die ausgereckte Hand schlägt zu. Leider ist diese Schlußstrophe nur fragmentarisch. MARTI verrät m. E. ein richtiges Empfinden für den Inhalt dieses Fragmentes, wenn er sagt: „wenn die Gassen mit Erschlagenen angefüllt sind, so bleibt für eine fernere Stufe des Gerichtes kein Raum mehr“. Da er aber mit DUHM in 5 26–29 den Schluß des Kehrversgedichtes sieht, so bleibt ihm nur der Ausweg, v. 25 a für Redaktorenarbeit zu erklären.

Zum Textbestand der einzelnen Strophen gestatte ich mir noch, folgende Bemerkungen zu machen: das Metrum dieser gegen das Nordreich gerichteten Drohweissagung besteht größtenteils aus Doppeldreiern, doch finden sich auch Abweichungen, wie z. B. v. 11 18 abα und v. 20 (siehe unten), die schwer zu beseitigen sind. — In v. 16 ist das עַל־כֵּן eine harte Nuß, an der DUHM zu meiner Überraschung vorbeigeht. MARTI bemerkt dazu, „schwerlich ursprünglich“. SCHMIDT setzt v. 14–16 a aus dem Text hinaus. V. 14 f. wird m. E. mit Recht als Einschub angesehen. Könnte nicht durch sein Eindringen in den Text eine Verwirrung in der Reihenfolge der Stichen herbeigeführt sein? — Die

ursprüngliche Folge ist m. E. v. 12 16aβ 16aα 13. — In v. 16 lies יְשִׁמַּח, vgl. PERLES JQR XI 689, streiche אדני. — Vers 18a ist unwiederbringlich verloren. — In v. 19 lies שָׂבֵעַ. Das schließende ו gehört als וְ zu איש v. b. — In v. 20a erachte ich יחדו המה על־יהודה für einen Zusatz; so auch jetzt SCHMIDT.

Zu 28 1—4.

Da dieser Passus zeitlich zu Cap. 7 und 8 gehört, bringe ich hier eine Bemerkung, die ich meinen Erörterungen in ZDMG Bd. 61 (1907) S. 1 ff. und in KITTELs Beiträgen, Heft 13 S. 104f. hinzuzufügen habe.

ביד, DUHM und MARTI: „mit Gewalt", wobei letzterer bemerkt: wenn der Text richtig. SCHMIDT: „mit der(!) Faust". Das ביד ist, wie immer man es übersetzen mag, sachlich überflüssig; in der Wendung ברגלים רמס „mit Füßen treten" hat das ברגלים einen ganz andern Sinn. Wo ביד im AT vorkommt, ist es entweder zu ändern in eine suffigierte Form, I Sam 19 9 26 23, oder mit LXX, Syr zu streichen, Hes 12 17; oder der Text ist verdächtig, I Sam 23 6 II Chr 25 20. In Dtn 19 21 ist יד ביד und Hi 34 20 לא ביד eine stehende Formel; letztere aber kann, ganz abgesehen von ihrer fraglichen Bedeutung, mit unsrer Stelle auf keine Weise in Beziehung gebracht werden. Es wird darum hier ביד, auch wenn LXX es mit βίᾳ (ungewöhnlich) wiedergibt, höchstwahrscheinlich zu streichen sein. — SCHMIDT trennt v. 4b von v. 1–4a, weil die Bilder von v. 2 und 4b wegen ihrer Verschiedenheit „kaum zu gleicher Stunde empfangen sein können". Ob man der Phantasie des Orientalen solche Vorschriften machen darf? — Nach der Abtrennung steht v. 4b als ein Rätsel da und darf nicht sogleich wieder auf die Stadt Samaria bezogen werden. Oder woher weiß SCHMIDT, daß „dieses kurze Drohwort" die Stadt Samaria „ohne sie ausdrücklich zu nennen" angeht?

Cap. 7 und 8.

A. 7 10–16 die sog. Immanuelweissagung.

Bisher ist es kaum zu einer Übereinstimmung in der Auslegung dieses Passus gekommen. Abgesehen von DUHM und MARTI, die in allem Wesentlichen zusammengehen, haben BUDDE, DILLMANN-KITTEL, GUTHE bei KAUTZSCH, SCHMIDT jeder eine von der der andern mehr oder weniger stark abweichende Auffassung.

Ob die Unterredung zwischen König und Prophet v. 10ff. dem Gespräch an der Wasserleitung, vgl. v. 3–9, zeitlich unmittelbar gefolgt ist oder nicht, läßt sich nicht entscheiden, weder aus dem Wortlaut, noch

mit Hilfe der parallelen Struktur in Cap. 8 v. 1 und 5. Es ist diese Frage aber auch von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist — und darin wenigstens stimmen alle Ausleger, soweit ich sehe, überein —, daß beide Gespräche im engsten sachlichen Zusammenhang stehen. Daß nach לכן v. 14 in irgendeiner Form eine Strafankündigung folgen müsse, ist eine Annahme, die keinen ausreichenden Anhalt im vorhergehenden Texte hat, und die sich darum das Verständnis des folgenden verbaut. — v. 16 kann in keiner Weise den v. 15 begründen, so mit Recht DUHM, MARTI. Die Ausleger, welche diesen Satz nicht zugeben wollen, müssen sich auf allerlei Weise helfen, und beweisen durch die Art, wie sie das tun, indirekt die Richtigkeit des Satzes. SCHMIDT streicht v. 15b und v. 17, sieht in v. 15a ein mythologisches Element und übersetzt כִּי v. 16 einfach mit „wahrlich". DILLMANN-KITTEL streicht v. 16b, wie er S. 72 oben offen zugesteht, weil durch v. 16b „der Charakter der Drohung", den er bei seiner Auffassung des לכן v. 14 braucht, siehe oben, „verloren geht", und schiebt vor v. 17 ein „aber" ein. Dieses „Aber" steht S. 71 in eckiger Klammer, genau so wie v. 16b, den KITTEL doch streichen will. BUDDE beseitigt gar den ganzen v. 16. GUTHE hilft sich, indem er vor v. 15 und 17 eine Partikel „doch" einschaltet und so einen Zusammenhang mit dem übrigen Text zu gewinnen sucht. — Die Verse 15 und 17 stehen ohne jede einleitende Partikel. An dieser Tatsache sollte man nicht achtlos vorbeigehen oder sie kurzerhand vergewaltigen. Die Namengebung v. 14 Ende bedarf doch irgendeiner Erklärung. Dieselbe steht groß und breit in v. 16: כִּי usw. Daß v. 16 nicht die Begründung für v. 15 sein könne, war oben schon gesagt.

Es muß m. E. bei der von HITZIG erstmalig ausgesprochenen und von DUHM-MARTI aufs Neue begründeten Ansicht bleiben, daß v. 15 eine in den Text geratene Glosse ist. Einen Rückschritt hinter diese glücklich gewonnene exegetische Erkenntnis stellt SCHMIDTs Erklärung mit wenigstens teilweiser Beibehaltung von v. 15 dar.

Was bedeutet nun v. 15 — über v. 17 vgl. unten — und in ihm die Wendung חמאה ודבש יאכל? — Zunächst muß man sicherlich zwischen חלב ודבש und חמאה וד" unterscheiden, gegen SCHMIDT. Nach GUTHE u. a. bezeichnet die Wendung: „sich nähren von "ח" וד" die „Lebensweise eines Hirten im Lande Kanaan". Bei einem Kenner Palästinas, wie GUTHE es ist, kann ich diese These nur als den Ausfluß exegetischer Verzweiflung ansehen. Wie lange im Jahre hat denn ein kanaanäischer Hirt חמאה d. i. Butter oder Rahm zur Verfügung? — Und דבש d. i. wilder Honig ist doch nicht etwas für den Unterhalt gerade des Hirten

Charakteristisches? — Wenn speziell diese Nahrungsmittel die Lebensweise des Hirten in Palästina bestimmen sollen, so passen sie wie die Faust aufs Auge. Aus der palästinischen Wirklichkeit kann m. E. diese Wendung unmöglich sein. SCHMIDT u. a. werden damit Recht haben, daß sie kurz gesagt mythologisch ist. חמאה ודבש bezeichnet Götterspeise. Dann fällt aber auch dadurch v. 15 aus dem Zusammenhang heraus, der auf sehr bestimmte konkrete, irdische Verhältnisse der Gegenwart abzielt. Mit andern Worten: v. 15 ist eine Glosse zu dem mißverständlich als „Messias" aufgefaßten עמנו אל. Dieser ist als ein überirdisches Wesen gedacht, über dessen besondere Ernährungsweise — mit Götterkost — eine Aussage gemacht wird. Vgl. noch unten zu v. 22. Denn daß Jesaias selbst in dem Träger des Immanuelnamens (die Möglichkeit, daß es auch eine Mehrzahl von Trägern sein könne, wird z. B. von SCHMIDT ganz unbeachtet gelassen) keinen „Retter der Endzeit" gesehen oder mit ihm der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt habe, geht doch schon daraus hervor, daß über derartiges sich im Text nicht die geringste Andeutung findet. Dieser angebliche Messias wird geboren, als die Befreiung seines Volkes und Vaterlandes von den Feinden erfolgt ist. Dann ist — nach Meinung mancher Ausleger — um die Zeit, da er zur sittlichen Reife kommt, eine Verwüstung des Landes vorhanden, und im Weiteren ist auch noch von kriegerischen Katastrophen des Landes die Rede. Das paßt alles recht wenig zu den herkömmlichen Vorstellungen vom Messias.

B. 7 17—25: eine Sammlung von jesajanischen Drohworten gegen Juda.

7 17 wird mit Recht von DUHM, SCHMIDT, bis zu einem gewissen Grade auch von MARTI als Einleitung zu den vier Sprüchen in v. 18—25 angesehen. In BH hätte mit v. 17 eine neue Zeile begonnen werden sollen. — Von den nun folgenden Drohweissagungen handeln das erste Paar über das Werkzeug der Verwüstung, das zweite Paar über die Art bezw. den Umfang derselben. Die tief eingeschnittenen Wâdis v. 19, die Viehzucht v. 21, die Weinkultur v. 23 können jedesfalls sehr gut auf Juda deuten; m. E. sollen und wollen sie das tatsächlich. Dann sind diese Sprüche eine sachliche Parallele zu 5 26—29, Vernichtung Judas durch Assur; vgl. noch nachher zu v. 18. Längst hat man gesehen, daß die Sprüche vom Sammler bezw. Redaktor stark bearbeitet sind; diese Bearbeitung scheint bei den beiden letzten Sprüchen noch stärker zu sein, als bei den beiden ersten.

Der erste Spruch lautete v. 18: „Pfeifen wird Jahwe den Fliegen und Bienen“. Alles andre ist Zutat. Die beiden אשר-Sätze haben unsre Exegeten verführt, mit dem Glossator zwei Feinde anzunehmen; nach DUHM sieht Jesaias den Zusammenstoß der beiden Weltmächte auf palästinischem (judäisches Bergland!) Boden vorher. Nur MARTI erwägt mit Recht die Möglichkeit, daß mit Fliegen und Bienen nur ein Volk gemeint sei. Nebenbei bemerkt, stoßen sich diese beiden אשר-Glossen mit der Glosse am Ende von v. 17: den König von Assur. Die echten Worte von v. 18 bilden metrisch betrachtet einen Vierer. Dazu würden als parallelismus membrorum die drei ersten Wörter von v. 19 zu stellen sein; fehlt leider zu einem Vierer ein Iktus. Der übrige Textbestand von v. 19 bietet einen aus zwei inhaltlichen Parallelgliedern bestehenden Doppelvierer. Der zweite Spruch lautete v. 20a: „Abscheren wird der Herr mit dem gemieteten Schermesser Haupt- und Schamhaar“. Alles andre ist Zutat. (והיה) ביום ההוא und במלך אשור sind längst dafür erklärt; aber auch בעבר הנהר (so ist statt בעברי נהר zu lesen) und v. b scheinen mir zugesetzt. Der erstere Ausdruck zerstört das Rätselhafte des Spruches und v. b klappt nicht nur nach (beachte auch noch den Wechsel des Subjekts יְגַלַּח und תִּסְפֶּה), sondern ist auch sachlich überflüssig, wenn der Betreffende von oben bis unten geschoren wird. — Zwei Rätselsprüche, wie 8 6f. Das Werkzeug des göttlichen Zornes wird durch ein Rätselbild bezeichnet: lästige Insekten. Rasiermesser. Dem Hörer ist es überlassen, die Pointe zu finden.

Das andre Spruchpaar handelt von der Verwüstung des Landes und seines Wohlstandes. Von dem ersten Spruch ist m. E. echt nur v. 21b, eine Aussage über den kümmerlichen Viehstand, der den Bewohnern (gedacht ist vielleicht besonders an die Herdenbesitzer des westlichen Juda, vgl. Nabal, Amos) geblieben ist, und der Anfang von v. 22 והיה. Der übrige Text ist verdrängt durch eine „messianische“ Notiz חמאה ודבש יאכל כל־הנותר בקרב הארץ, zu der eine Randglosse gehört כי מרב עשות חלב יאכל חמאה. Es ist bezeichnend, daß ein Teil der Ausleger in v. 21f., dem ganzen Passus also, eine Schilderung der Verwüstung des Landes sieht, den in חמאה und Honig bestehenden Lebensunterhalt für ein Zeichen oder eine Folge dieser Verwüstung hält und von dieser Exegese aus dann v. 15 oben beurteilt, und demgegenüber SCHMIDT S. 53 A. 4 behauptet, der Abschnitt enthalte eine Heilsweissagung. Ich habe schon längst im Kolleg v. 22b dafür erklärt und muß SCHMIDT beipflichten, aber nur bezüglich v. 22b. Was SCHMIDT über v. 21 im Blick auf das heutige Palästina und die Anschauungen seiner

Fellachen sagt, paßt nicht. SCHMIDT selbst sollte wissen, daß man mit Vergleichen zwischen dem alten Palästina und seinen gegenwärtigen Lebensverhältnissen sehr vorsichtig sein muß. Daß v. 22 b nicht die ursprüngliche Folge von v. 21 sein kann, lehrt m. E. das דבש. DILLMANN-KITTEL meint zwar, wie und warum man (wilden) Honig ißt, brauchte keine Erläuterung, und DUHM, MARTI, die für ihn kein Wort der Motivierung haben — DUHM bemerkt nur: gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mc 3 4) — scheinen derselben Meinung. M. E. bedarf es solcher Erläuterung doch. Es ist eben entweder דבש ein Fremdkörper, oder, wenn er, wie die Formel in v. 15 zeigt, das nicht ist, sondern zum ursprünglichen Bestand des Wortlautes gehört, so zeigt er, daß v. 22 b nicht die ursprüngliche Folge von v. 21 ist, sondern einen „messianischen" Satz darstellt. Der כִּי-Satz, vgl. oben, ist eine Glosse, die das חמאה zu motivieren versucht, und damit eine irreführende Gedankenverbindung zu Wege gebracht hat zwischen den aus zwei verschiedenen Welten stammenden Sätzen v. 21 und 22 b.

Ebenso stark, wenn auch von ganz andrer Art, ist die Entstellung, die dem folgenden Spruch v. 23–25 widerfahren ist. Dieser Spruch hat zweifellos die Vernichtung der judäischen Weinberge mit ihren wertvollen Edelreben zum Inhalt. Ist vielleicht nur v. 25 echt? — In dem עדר, שמיר ושית und למרמס finden sich die Elemente von 5 5 fin. 6 a wieder. Beachte zu והיה v. 25 b dasselbe in v. 22 init. — v. 23 könnte Glosse zu ההרים v. 25 init., v. 24 zu v. 25 aβ sein. DUHM hält v. 23–25 um ihres Stiles willen für unecht. SCHMIDT geht an solchen sprachlichen Bedenken wortlos vorüber und hält v. 23 f. und v. 25 für zwei echte Worte des Propheten. Auch hier sieht man wieder, wie die philologischen Gesichtspunkte im Göttinger Bibelwerk mehr als statthaft im Hintergrunde stehn.

C. 8 6–8: Die Wasser von Siloah.

Ebenfalls ein Rätselspruch. Es stehen sich gegenüber die intermittierenden Wasser von Siloah und die gewaltigen Wassermassen „des Stromes". Zu streichen ist, nur schon um diesen Gegensatz herauszuarbeiten, v. 6 b und v. 7 b, so auch jetzt SCHMIDT. Außerdem ist, wie schon DUHM will, עליהם v. 7 a zu entfernen, ein Schreiberinterpretament, und das ו vor לכן. Dadurch tritt die Symmetrie im Bau der Sätze und Verse noch deutlicher hervor. Die Wasser Siloahs sollen ein Bild der geringen äußeren Macht Jahwes sein. Die sichtbaren Hilfsmittel, die den Judäern zur Verfügung stehen, sind geringfügig; hinter diesen aber

wirkt ein Gewaltiger, auf den sie sich nicht verlassen mögen, האמין Cap. 7, und der nunmehr seine Macht in einem für sie feindlichen Sinne kundtun wird. — Sollte jene Symmetrie den Spruch ohrenfällig machen, so war damit wohl auch ein Streben nach Kürze gegeben. Mit Rücksicht auf diese wünschenswerte Kürze und im Blick darauf, daß ja mit der Drohung v. 7a das Wesentliche gesagt ist, erscheint das Folgende v. 7b 8 als entbehrlich, als späterer Zusatz. Es kann natürlich nicht bewiesen werden, daß v. 7b 8 unecht sei; der Wechsel des Metrums, v. 6a 7a Vierer, v. 7b 8 Dreier, gilt selbst manchen Metrikern nicht als Argument. Aber jedesfalls ist v. 7b 8 nichts als Ausmalung des Themas von v. 7a. Dabei mag auf den inhaltsleeren Parallelismus von v. 7b und auf das unjesajanische ביהודה hingewiesen werden. מטות כנפיו, ἅπαξ λεγόμενον, ist eine bis jetzt ungelöste Schwierigkeit, auf die DUHM bereits genügend hingewiesen hat; beachte noch die in J. LEVIs neuhebr. Wörterbuch s. v. מוּטָּה angeführten Erklärungsversuche. Wegen der Unsicherheit dieses Ausdrucks läßt sich schwer über den ganzen Satz v. 8b ein Urteil fällen; es muß m. E. unentschieden bleiben, ob er ursprünglich zu der Schilderung v. 7b 8a hinzugehört habe oder nicht. Ist er eine Zutat, so könnte der massoretische Text am Ende richtig sein, wie SCHMIDT will; gehört er ursprünglich zu v. 7b 8a hinzu, so erscheint es mir wahrscheinlicher, am Ende zu lesen רחב־ארץ und כי עמנו־אל als eine irrtümliche Vorwegnahme desselben Satzes am Schlusse von v. 10 aufzufassen, wie DUHM-MARTI wollen[1].

D. 8 9 10, die Pläne der Völker.

8 9 und 10 sind m. E. ein eschatologischer Zusatz, vgl. die ausführliche Begründung bei MARTI; DUHM spricht allen diesen Gründen die Beweiskraft ab, vermag aber die Verse nur durch eine künstliche Erklärung — die Völker sind Syrer und Israeliten, zu andern Zeiten vielleicht andre — und durch Streichung von כי עמנו אל v. 10 fin. für Jesaias zu retten. Bei SCHMIDT sind sie natürlich echt, wegen des Wundernamens des Messias Immanuel. Der Text von v. 9 ist recht bedenklich: ich muß MARTI zustimmen, wenn er רעו nach LXX in דעו ändert, passend zu האזינו. Aber auch gegen das וחתו v. 9a bin ich

[1] Was DUHM mit der „Tempelquelle" meint — auch wieder in der 3. Aufl., — mit der die Wasser von Siloah „in Verbindung gestanden haben sollen", ist mir schlechterdings unerfindlich. (Was etwa KRAETZSCHMAR und BERTHOLET zu Hes 47 sagen, ist mir natürlich bekannt). Was heißt denn צִיּוֹן auf deutsch? — Vielleicht könnte in einer neuen Auflage dieser mindestens überflüssige Satz ebenso verschwinden, wie die nachgerade belanglosen Polemiken gegen die exegetischen Entgleisungen LAGARDES.

argwöhnisch, obgleich es LXX bietet. Und ebenso ist doch die Wiederholung des Satzes התאזרו וחתו in v. 9 b mindestens ungewöhnlich; v. 9 b könnte fehlen, ohne dem Sinne zu schaden. An die Apostrophe v. 9 a könnte sich v. 10, dessen klarer, glatter Wortlaut von v. 9 b erheblich absticht, aufs Beste anschließen. Vielleicht ist v. 9 f. von derselben Hand, die in Cap. 7 die Verse 15 und 22 einfügte. Es hat mir den Anschein, als sei der echte Prophetentext einmal systematisch eschatologisch bearbeitet. Hierzu rechne ich z. B. die Stellen 2 2–4 4 2–6 5 30 7 15 22 u. 8 9 f. 10 12.

E. 8 12–15, Ausspruch über Jahwe Zebaot, den heiligen.

Es wird als ein Wagnis erscheinen, nachdem einmal DUHM die Lesart קשר in geistreicher Weise erklärt und verteidigt hat, und ihm hierin MARTI und SCHMIDT gefolgt sind, wieder auf den alten Vorschlag, קדש zu lesen, zurückzugreifen. DUHM und seine Anhänger sehen sich konsequenterweise genötigt, auch das תקדישו v. 13 in תקשירו zu ändern. Wenn SCHMIDT allerdings meint, wenn Jahwe „Schrecknis, Falle, Schlinge, Fels zum Straucheln" genannt wird, fällt die Aufforderung, ihn heilig zu halten, ebenso sehr aus dem Rahmen, wie die Aufforderung, ihn „Verschwörer" zu nennen, hineinpaßt, so faßt er den ganzen Text doch etwas zu äußerlich, wenn ich nicht sagen soll, zu oberflächlich auf, vgl. unten. KITTEL behält MT, wie er dasteht, bei; schließt sich in v. 12 DUHM an, lehnt aber das תקשירו als „viel zu gewagt" ab. Die Symmetrie des ganzen Wortlautes v. 12 f. zwingt m. E. entweder zum Einen תקדישו — קדש oder zum Andern קשר — תקשירו. Nebenbei bemerkt kann ich angesichts dieser Symmetrie die Ergänzung eines מעריצו vor ולא תעריצו (ähnlich STUDER u. a.) nicht so belanglos finden, wie KITTEL. Das Zeugnis der LXX, auf das KITTEL hinweist: ריש nicht קד, verschlägt nicht. Es kann eine falsche Auflösung der Abbreviatur ק sein, wie mir קשר eine absichtlich falsche Auflösung zu sein scheint. Man wollte diese un- und widergöttlichen Kräfte, vor denen „dieses Volk da" sich beugte, nicht heilig nennen. Noch weniger überzeugend ist das Argument KITTELs, daß durch die Lesart קדש dem v. 19 „in zusammenhangwidriger Weise" vorgegriffen würde. Bei Erklärung des in sich abgeschlossenen Passus v. 11–15 können hier v. 19 f. gänzlich außer Betracht bleiben, auch wenn man diese Verse nicht, wie ich, für die Betrachtung eines Lesers zu v. 11–18 hält. — Der Prophet ist im Kreise seiner Anhänger, etwa durch einige aus diesem Kreise, einen Augenblick in den Strudel der allgemeinen Panik jener Tage, vgl. 7 2 b, hineingerissen. Das Band

zwischen ihm und seinem Gott hat sich gelockert, das Vertrauen zu ihm ist ins Wanken geraten. Einen Augenblick, nur einen Augenblick. Schon rafft er sich zusammen, er fühlt sich von Jahwe gepackt und von ihm gemahnt: laß dich nicht von der Geistesart dieses Volkes da gefangennehmen. Nenne du und deine Gesinnungsgenossen, למדים v. 16, nicht göttlich — so ist קדש hier zu verstehen —, was jenen als göttlich gilt, und beugt euch nicht vor dem Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung. Jahwe sei und bleibe allein euer Gott. Der wird allerdings für die andersgerichteten Jerusalemiten (lies לישבי י״, streiche לשני בתי ישראל) zum Stein des Anstoßes (streiche למקדש), zum Fels des Strauchelns, zu Schlinge und Fallstrick werden. Sie werden fallen und zerschellen (streiche v. 15 a, so auch DUHM), verstrickt und gefangen werden. Sie gehen durch den Einen, wahren Gott, den sie nicht annehmen wollen, den sie verworfen haben, zu Grunde. Es gibt in dieser Situation nur ein Für und Wider und seine Konsequenzen. Eine Neutralität gegenüber diesem Einen gibt es nicht, wie DUHM richtig sagt. Aber darin muß ich ihm widersprechen: der ganze Abschnitt zielt auf eine „Seelsorge unter den Einzelnen“. Wie Jesaias und die einzelnen Personen seines Kreises sich entschieden haben, so hätten es auch die andern tun sollen. Der Gedanke des ganzen Passus liegt durchaus auf der Linie von Luk 2 34; nur hier Jahwe und die Bewohner Jerusalems in einer bestimmten historischen Situation, dort Jesus und ein (meinetwegen geistiges) Israel; hier die Frage schon entschieden, dort noch beide Möglichkeiten offen. Nicht auf einem ausschließlich politischen Hintergrund, wie DUHM ihn geistvoll entwirft und heranschiebt, sind v. 11—15 zu verstehen, sondern auf einem rein religiösen, sich in bestimmter Lage zu entscheiden für das Eine, das not ist. Daß diese meine Auffassung durchaus im Bereiche der exegetischen Möglichkeit liegt, wenn man nicht mehr zugeben will, zeigt der folgende Abschnitt v. 16–18, wo Jesaias und eine Anzahl von religiösen Individualitäten sich in ihrer gemeinsamen Überzeugung zusammen- und damit abschließen von denen, über welche wegen ihrer Lossage von Jahwe das Verhängnis hereinbrechen wird und muß. Beide Abschnitte v. 11—15 und 16–18 handeln durchaus von persönlichem religiösen Empfindungsleben und gehören zu dem Innerlichsten, was uns in der „Selbstbiographie des Jesaias“ Cap. 6—8 aufbehalten ist.

10 5—14.

Dieser Passus enthält eine Strafandrohung gegen Assur, das in titanenhafter Überhebung die ihm von Jahwe in der Weltgeschichte

zugewiesene Rolle verkannt hat: v. 5 6a handeln von dieser Rolle, v. 7 13f. von der Überhebung Assurs, v. 16 leitet לכן die Strafandrohung ein. Hier soll nur von v. 5–14 die Rede sein. Der Abschnitt hat starke Überarbeitungen erfahren; er scheint ursprünglich in Distichen, die aus zwei Doppeldreiern bestanden, verlaufen zu sein. Das erste Distichon sehe ich in v. 5 6a. Davon ist v. 6a ein tadelloser Doppeldreier, aber v. 5 ist metrisch sehr schwierig. Vielleicht ist הוי ein Schreiberzusatz, veranlaßt durch das הוי in v. 1, und ist in v. b nicht הוא בידם, sondern nur בידם zu streichen und vor זעמי dann ein ל zu stellen. — 10 6b ist m. E. Zusatz, die erste Hälfte gebildet nach 8 1 und 3 fin.; zur zweiten vgl. Mich 7 10. Die Zeile deckt sich inhaltlich fast vollständig mit v. 7b, denn zwischen „Völker vernichten und ausrotten“ und sie „zertreten wie Straßenkot“ ist doch wahrlich kein großer Unterschied. Man erwartet aber wohl, wenn einmal die Aufgabe des Assyrers an dem gottlosen Volke genauer bestimmt werden sollte, eine etwas andre Angabe, die vielmehr einen Gegensatz zu v. 7b bildet. Der Gegensatz zwischen v. 6b und 7b kann doch nicht in dem quantitativen Unterschied, dort Ein Volk, hier „nicht wenige“ zu suchen sein. An das erste Distichon schließt sich als zweites an v. 7ab. Nun folgt die Begründung des Vorwurfs, mit den Worten des Großkönigs selbst, wie vorher auch Jahwe selbst am Worte war. Diese unmittelbare Gegenüberstellung der beiden Personen hat etwas sehr lebendiges. In der Strafankündigung v. 16ff. nimmt auffallenderweise der Prophet das Wort, und wie! — Das dritte Distichon besteht aus v. 13a mit Ausnahme von כי אמר und v. b bis שושתי. Der übrige Teil von v. b ואוריד כאביר יושבים ist eine, vielleicht mit כל־הארץ אני אספתי zu einem Vollstichus zu vereinigende Glosse zu v. b init. An שושתי schließt sich das vierte Distichon an in v. 14. Dabei ist in v. 14a כקן zu streichen. Das nimmt ja den Vergleich von וכאסף usw. vorweg. Die beiden Sätze ותמצא bis העמים und וכאסף bis עזבות bilden den ersten Stichus, v. 14b den zweiten. Der Satz כל־הארץ אני אספתי stört den Zusammenhang zwischen dem Vergleich und seiner Ausmalung und muß, wie schon vorher angedeutet, hier entfernt werden. — Von dem Komplex zwischen v. 7 und 13 ist v. 12 längst als eschatologische Zutat erkannt, aber auch v. 8–11 glaube ich als einen, auf recht komplizierte Weise entstandenen Einschub ansehen zu sollen. Vers 8b — das erste הלא — steht ohne weiteren Zusammenhang mit dem Folgenden, DUHM S. 75 vermutet sehr zutreffend, daß „der Stichos in v. 8 vom Redaktor auf Grund von 36 9 eingesetzt ist; man könnte sich eigentlich freuen, ihn hier los zu sein“. Von den Statthaltern des Großkönigs ist

im Weiteren nicht mehr die Rede. Dafür von seinem Siegeslauf, das zweite הלא. Folgende Städte hat er erobert: Karkemisch, Kalno, Arpad, Hamat, Damaskus, Samarien. Die Aufzählung erfolgt von Norden nach Süden, ist eine geographische, keine chronologische, vielmehr verteilen sich diese Eroberungen auf bald frühere, bald spätere Jahre der Zeit von 740—717 und die Regierungen nicht eines, sondern zweier Herrscher, des Tiglat Pileser und des Sargon. Die Verse 9 und 11, das dritte הלא, gehören zusammen. Dazwischen steht eine am Schlusse fragmentarische Randglosse v. 10, die mit Anlehnung an v. 14 gebildet ist; aber ihr fehlt nicht nur der Nachsatz, sondern auch innerhalb der Parenthesis v. 10 b ein Verbum, etwa רבים, vgl. MARTI. Auch SCHMIDT schließt, wie ich nachträglich sehe, v. 13 unmittelbar an v. 7 an. Er hält v. 8–12 für einen Entwurf des Propheten zu dem Gedicht 10 5—7 13—16 18 b.

11 1—8 (9).

11 7 b, der von sämtlichen Auslegern festgehalten wird, muß ich für eine Auffüllung erklären, aus 65 25 beigeschrieben etwa an den Rand zu v. 6 b 7 a. Man beachte, v. 8 a und b stellen einen aufs Wort genauen Parallelismus membrorum dar und hätten in BH auf eine Zeile gedruckt werden sollen. In gleicher Weise bildet v. 6 a einen wörtlich entsprechenden Parallelismus. In v. 6 b und 7 a liegt zwar nicht eine so strenge Symmetrie vor, immerhin aber auch zwei in einwandfreien Parallelgliedern verlaufende Stichen oder Verse. In v. 6 b lies für ומריא vielmehr רעים, so auch MARTI, SCHMIDT, ähnlich wenigstens DUHM[3]. In v. 7 a lies תתרעינה für תרעינה, so nach LAGARDE jetzt DUHM, MARTI, SCHMIDT. Damit ergeben sich vier glatte Stichen, über deren Metrum ich mich allerdings nicht zu äußern wage. Sie stellen einen Gedanken dar, den man kurz, wie geschehen, mit „Friede in der Tierwelt" bezeichnen mag; genauer gesagt: die wilden Tiere haben ihre Wildheit und Gefährlichkeit den zahmen Tieren und den Kindern gegenüber eingebüßt. Der Erwachsene wußte sich wohl auch sonst vor ihnen zu salvieren, aber den schwachen v. 6 b und unerfahrenen Kindern und Kindchen v. 8 waren sie doch bisher stets eine große Gefahr. Diese vier Stichen v. 6 7 a 8 bilden eine Strophe. Die strophische Gliederung bei DUHM[1], MARTI, welche v. 5 b und v. 7 8 zu je einer Strophe vereinigen, ist m. E. unrichtig; v. 6 von v. 7 a 8 loszureißen, ist willkürlich. Und was hat die

[1] DUHMS strophische Gliederung von 2 2—4 halte ich ebenfalls für irrig, und muß hier entschieden MARTI beistimmen: Dieses Gedicht verläuft m. E. in fünf Distichen, das erste ist nach der Michastelle zu verbessern, das letzte zu ergänzen.

Gerechtigkeit des künftigen Idealherrschers mit dem „Frieden in der Tierwelt“ zu tun? — Vgl. hierzu noch im Weiteren. — Gehen wir zurück, so bilden v. 3b 4 5 wieder einen Gedanken: der Idealherrscher als Richter und seine wunderbar stets das Richtige treffende Rechtspflege, das ganze Gegenteil der tatsächlichen Rechtsunvollkommenheit, um nicht zu sagen -korruption. Nebenbei bemerkt, verdient es Beachtung, welcher Nachdruck grade auf diese Seite der friedlichen Amtstätigkeit des Idealherrschers gelegt wird. Vermutlich stand v. 5 ursprünglich vor v. 3b und wurde vom Abschreiber, weil dort versehentlich ausgelassen, an dieser Stelle nachgetragen. Lies natürlich, nicht frt., wie in BH steht, עריץ statt ארץ, und meinetwegen statt des einen אזור ein חגור; nur sollte man sich nicht zu vertrauensvoll auf die LXX berufen. Die griechischen Übersetzer wechseln den Ausdruck auch, wo in MT dasselbe Wort steht, und zudem findet sich bekanntlich auch in den Psalmen des Öfteren in den Parallelgliedern der nämliche Ausdruck. Wir hätten dann hier ebenfalls eine aus vier Stichen bestehende Strophe. Man wird ja doch nicht bestreiten wollen, daß sich v. 5 inhaltlich leichter, natürlicher zu v. 3b 4, als zu v. 6ff. stellt. — Von hier zurück zu v. 1—3a. Handelte die vorige Strophe von der besonderen Qualifikation des Idealherrschers als Richter, so beschäftigt sich der Anfang des Gedichtes mit seiner irdischen Herkunft und allgemeinen geistigen Ausrüstung: aus Davids Stamm ein Träger reichster göttlicher Charismen. Wenn ich nicht den Vorwurf des Gekünstelten fürchtete, würde ich behaupten, daß v. 1 gegenüber v. 2 3a in der ersten Strophe eine gleiche Stellung, Sonderstellung einnimmt, wie v. 5 als Anfang der zweiten Strophe gegenüber v. 3b 4. Der vierte Stichus ist unvollständig, und müßten die vorhandenen Worte ergänzt, aber nicht ausgeschieden werden. Das Aufnehmen des Schlußausdrucks aus v. 2b fin. יראת יהוה ist nicht ein „versehentliches Nocheinmalschreiben“, sondern die bekannte Kunstform der Anadiplosis. DUHM[3] verbeißt sich — um mit ihm selbst zu reden, S. 83, — auf das „Riechen“ als Bedeutung von והריחו und lehnt die Übersetzung EWALDS „sein Atmen in Gottesfurcht“ als „sprachlich nicht angängig und sachlich nicht viel bessernd“ ab. Warum nach dem Sprachgebrauch von רוּחַ nicht הֵרִיחַ „atmen“ bedeuten könne, ist nicht recht einzusehen, und die sachliche Besserung ist in diesem Falle ganz wesentlich von der zweiten — jetzt leider fehlenden — Hälfte des vierten Stichus mitbestimmt. Somit möchte ich annehmen, daß uns in 11 1—8 drei vierstichische Strophen vorliegen, die erste und zweite von dem Messias und seiner idealen Rechtspflege handelnd, die dritte von dem „Frieden

in der Tierwelt". Es entsteht sofort die Frage nach der Zusammengehörigkeit dieser beiden, man kann doch wohl nicht anders sagen, als disparaten Elemente.

An diese Frage sind die alten Ausleger entschieden am mutigsten herangetreten und haben die bösen Tiere als Bilder für böse Menschen erklärt, HIERONYMUS, LUTHER, CALVIN u. a. (vgl. DILLMANN-KITTEL S. 119). Ihre Auffassung ist irrig, war aber eine Folge der richtigen Erkenntnis, daß man nach Strophe 1 und 2 eine Schilderung des Friedens unter den Menschen erwartet. Die modernen Erklärer gehen an der Frage, jeder auf seine Weise, vorbei. DUHM S. 83 sagt: Statt den Frieden in der Menschheit weiter [?] zu schildern [also den möchte auch DUHM hier finden], den er wahrscheinlich schon früher, in den Gedichten 32 1 ff. 32 15 ff., dargestellt hat, spricht der prophetische Dichter vom Frieden unter und mit den Tieren. DUHM verkoppelt v. 6 ff. mit dem Vorherigen, indem er — irrtümlicherweise — v. 5 und 6 als eine Strophe erklärt. Und endlich gibt er noch eine allgemeine Betrachtung über das Verhältnis des antiken Menschen zur Tierwelt. Er sagt: die Tiere werden im alten Israel, wie sonst in der Antike in den Bereich des Ethischen hereingezogen, sie stehen dem Menschen näher als heute. Es folgen eine Reihe von Beispielen. Welche Tiere sind denn da gemeint? — Die Haustiere! — Richtig führt DUHM auch nur solche Beispiele an. Übrigens kann er ein ähnliches Verhältnis, wenn er aufpaßt, bisweilen noch heute auf dem Lande zwischen Mensch und Haustier wahrnehmen. Nun heißt es weiter: Solch ein eigentümlich gemütlicher Ton begegnet nicht überall im AT, Beleg: Gen 9 1 ff. Lev 26 8 Hes 34 25 28. Welche Tiere sind denn hier gemeint: wilde Tiere! — Zu Gen 9 1 ff. vgl. LXX, PROCKSCH S. 455. Dann paßt also der ganze Passus über das nähere Verhältnis des Antiken zu den Tieren [Haustieren] hier gar nicht. Denn es handelt sich ja hier um die wilden Tiere. Unsre Strophe bezw. ihr Dichter sagt: ihre Wildheit hört in der messianischen Zukunft auf. Die angeführten Prosastellen, welche von der Gegenwart bezw. einer nahen, erreichbaren Zukunft handeln, sagen: sie werden abgetan. Der Unterschied liegt, wenn ich es einmal kurz so ausdrücken darf, in der Situation. DUHM brandmarkt die Ärmsten, die diese Prosastellen verfaßten, als „Gesetzesmenschen". Für stramm protestantische Leser gewiß ein sehr wirkungsvolles Brandmal! — KITTEL nimmt gelegentlich den DUHMschen Gedanken auf, daß im Altertum Tier [Haustier] und Mensch in viel näherer Beziehung standen, sagt aber über das Verhältnis von v. 1–5 zu 6 ff. nichts weiter, als S. 118: Folge dieser Herrschaft (des

Messias) ist paradiesischer Friede, v. 6—8, und Ausbreitung des Lebens der Gerechtigkeit und der Gotteserkenntnis, v. 9. Dieser v. 9 ist mindestens in seiner ersten Hälfte v. a als Abschluß unentbehrlich, S. 119. KITTEL trifft auch in diesem Punkte mit DUHM zusammen; er verkoppelt (vgl. oben) den Tierpassus mit dem Übrigen, indem er seinerseits am Schluß eine Klammer anbringt, v. 9a. Nun ist aber v. 9a und b ein Zusatz, der längst schon und von verschiedenen Seiten als solcher erkannt ist, vgl. näheres z. B. bei MARTI. MARTI selbst geht, soweit ich sehen kann, an unsrer Frage vorbei. Er sagt nur: die Natur wandelt sich um in der messianischen Zeit. Im Reiche des Messias ist alles umgewandelt. Auch die Tierwelt darf den Gottesfrieden des messianischen Reiches nicht stören, S. 112. Ebenso SCHMIDT: Mit der Geburt des Messias verändert sich die Natur. Ich wundere mich, daß SCHMIDT hier nicht erklärt: die Gebiete, aus denen diese Schilderungen stammen, „sind so verschieden, daß sie kaum zur gleichen Stunde empfangen sein können", vgl. S. 59. Aber beim Thema „Messias" wird offenbar alles ganz anders.

Einen zwingenden Beweis in unsrer Frage für diese oder jene Ansicht zu führen, ist unmöglich. Nur das möchte ich um der Verschiedenheit des Inhalts willen behaupten, daß Strophe 3 nicht die unmittelbare Folge von Strophe 1 und 2 sein kann. Entweder es fehlt ein beträchtliches Stück, das den Übergang von Strophe 2 zu v. 6ff. gebildet hat, oder, was mir wahrscheinlicher ist, Strophe 3 ist ein späterer Zusatz. Die Möglichkeit jesajanischer Autorschaft glaube ich demgemäß auch für Strophe 1 und 2 nicht bestreiten zu sollen.

[Abgeschlossen den 10. Januar 1916.]

שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרָעַשׁ.

Eine philologische Studie.

Von Professor Dr. F. E. Peiser in Königsberg i. Pr.

Durch die Überschrift des Buches Amos, Vers 1, wird die Sammlung, welche unter seinem Namen geht, in die Tage des Königs Jerobeam von Israel datiert. Die vorhergehende weitere Angabe „in den Tagen des Uzzîa, Königs von Juda" dürfte besonders durch das Paseḳ = dem Glossenzeichen[1] als Glosse verdächtig werden.[2] Immerhin würde die Möglichkeit einer ursprünglichen Doppeldatierung zugegeben werden können. Anders dagegen steht es mit den letzten drei Wörtern des Verses. Auch diese sollen ein Datum enthalten. Ist nun schon die Häufung der Daten auffällig, so wird für ein unbefangenes Auge die Deutung als Datum noch absonderlicher, wenn man erwägt, daß die Sammlung von Gedichten, Bruchstücken usw., welche folgt, sicher Stücke aus getrennten Zeiträumen, selbst der Zeit des Amos, wenn man alles, was in jener enthalten ist, ihm zuschreiben wollte, umfaßt; darauf paßt eine Angabe: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben" ganz und gar nicht. Aber auch die Form dieser Angabe ist so ungewöhnlich, daß schwerlich ein Analogon beigebracht werden kann. Denn erstens wäre eine Verweisung auf ein später stattgehabtes Ereignis schwerlich anders denkbar, als daß im folgenden auf dieses Bezug genommen ist. Davon ist aber keine Rede, es sei denn, daß man den Vers 2 so interpretieren wollte. Selbst aber diese Möglichkeit zugegeben — und sie ist sehr vag —, so würde zweitens gefordert werden müssen, daß das Erdbeben als solches ein ganz außergewöhnliches war. Denn Erdbeben sind in Vorderasien so häufig, daß im Gedächtnis der Menschen nur ein besonders heftiges oder durch besondere Zufälle oder Zusammentreffen

[1] Sieh Olshausen, Lehrbuch der hebr. Spr. S. 86, Perles, Analecten S. 21, Prätorius ZDMG 53. Bd. S. 683.

[2] Vergl. für die ähnliche Überschrift bei Hosea mein Buch Hosea, Philologische Studien zum Alten Testament S. 2 Anm. c.

mit einem anderen Ereignis ausgezeichnetes, als epochemachend angesehen werden könnte. Dann aber würde derjenige, welcher die Überschrift verfaßte, wohl kaum versäumt haben, dieses Erdbeben in irgend einer Weise näher zu bezeichnen, vgl. MARTIS Commentar S. 155.

Ist also die Deutung der Phrase als Datum nicht anzunehmen, dann muß versucht werden, ihr auf andere Weise beizukommen. Ich gehe davon aus, daß 1 3—2 5 eine Zusammenstellung von Orakelsprüchen ist, die im wesentlichen gleich gebaut sind. Dabei möchte ich im Vorbeigehen darauf hinweisen, daß die üblichen Übersetzungen, z. B.: *Wegen dreier Frevel von Damaskus und wegen vier mache ich es nicht rückgängig* (NOWACK) oder: *Ob dreier Frevel Damaskens, ob vierer wend' ich's nicht* (DUHM) meinem Sprachgefühl widersprechen. שלשה und ארבעה sind indeterminiert und ersteres steht vor einer determinierten Genitivverbindung. Amos hätte also wohl gesagt oder geschrieben על שלשת פשעי דמשק oder על פשעי דמשק השלשה, wenn er das hätte ausdrücken wollen, was die Übersetzungen ihn sagen lassen. Deshalb vermute ich, daß zu übersetzen ist: *Auf Drei: die Sünden Damaskus'; auf Vier: ich will es nicht wenden.* Wir haben es also mit der Form eines Zahlenorakels zu tun, die hier literarisch verwandt worden ist. Das darauf direkt folgende, mit על Eingeführte ist der, später eingeschobene, Grund der Gnadenverweigerung; und dann folgt die ursprünglich an den Orakelanfang angeschlossene Verkündung der Strafe. Gegen meine Auffassung könnte eingewendet werden, daß G επι ταις τρισιν ασεβειαις übersetzt. Ich glaube jedoch mit Recht erwidern zu können, daß diese Übersetzung schon auf eine Tradition weist, welche das Zahlenorakel im Munde Jahwes anstößig fand. Mag dem aber sein, wie ihm wolle, das wird zugegeben werden müssen, daß v. 2 mit dem folgenden Stück in gar keinem Zusammenhang steht. Dann muß für eine richtige Würdigung dieses Verses und seiner Bedeutung im Rahmen des Amosbuches untersucht werden, wie sich seine erste Hälfte zu den Parallelen in Joel 4 15 16 und 2 10 11 verhält, und ferner, ob seine zweite Hälfte gleichfalls eine Beziehung zu einem Stücke Joels bietet.

Das Stück im vierten Kapitel Joels ist unversehrt erhalten, es lautet:

Sonne und Mond verfinstern sich
Und die Sterne verlieren ihren Glanz.
Und Jahwe schreit von Ṣion aus
Und erhebt von Jerusalem seine Stimme.
Da beben Himmel und Erde —
Aber Jahwe ist Zuflucht für sein Volk.

Das nachklappende ומעוז לבני ישראל ist deutlich Dublette oder Parallele zum letzten Halbvers. Vergleichen wir nun 2 10 11, so fällt erstens die Umstellung auf, zweitens, daß dem Halbvers ורעשו שמים וארץ dort scheinbar ein ganzer Vers לפניו רגזה ארץ רעשו שמים hier entspricht, dem aber im zweiten Teil eine Hebung fehlen würde. Drittens[1] folgt auf קולו ein vom Folgenden abgebrochenes, daher in der Luft stehendes לפני חילו. Letzteres bietet nun aber den Schlüssel der Lösung. Nehmen wir an, daß der ursprüngliche Text wie in Cap. 4 begann, so haben wir zu lesen

שמש וירח קדרו　　וכוכבים　　אספו נגהם
ויהוה נתן קולו　　לפני חילו　— —

Es fehlen also zwei Hebungen; diese waren fortgefallen und wurden am Rande nachgetragen, indem eine Stichwortglosse davor geschrieben wurde, nämlich לפניו; der zweite Halbvers lautete also richtig

לפני חילו רעשו שמים. Mit der Stichwortglosse wurde der Nachtrag am Rande dann fälschlich vor dem ersten Verse in den Text gezogen. Der Einschub von רגזה ארץ erklärt sich wiederum mit Hinblick auf die Parallele in Cap. 4; dort ist ja die Fassung ורעשו שמים וארץ; dadurch wird erst einmal ארץ und dann zur Auffüllung רגזה veranlaßt worden sein. Das Verhältnis beider Stellen ist also so, daß das Stück von Cap. 4 am Schluss des Buches nachgetragen wurde als Verbesserung zu der in Unordnung geratenen Strophe in dem Gedicht vom „Tag des Herrn", welches zwischen den beiden Heuschreckengedichten stand. (Eine Scheidung der beiden ersten Kapitel Joels in drei größere Gedichte und zwischengeschobene kleinere habe ich in meiner Bearbeitung des Buches Joel ausführen können, welche der Kriegszeit halber noch nicht gedruckt werden konnte.) In diesem Nachtrag[2] war also die auffällige Variante der Umstellung in die Augen springend. Dies scheint mir der Grund gewesen zu sein, daß später die Anordnung von Cap. 2 an den Rand geschrieben wurde. Diese Randnotiz wurde dann in den Anfang des Buches Amos, das also in dem Archetypos, aus welchem MT stammt, auf Joel folgte, hinübergezogen.[3] Dabei blieb intakt das Stück ויהוה מציון ישאג ומירושלם יתן קולו, das also in der Fassung

---

[1] Eine vierte Differenz ist aufgeklärt unten Anm. 2.

[2] Bei dem wohl auch der Wunsch mitspielte, das Schreckensvolle in Hoffnungsverheißung umzubiegen; daher die Zufügung des Halbverses ויהוה מחסה לעמו und, um die Strophe nun aufzufüllen, die Änderung des Halbverses ויהוה נתן קולו in einen ganzen Vers

ויהוה מציון ישאג ומירושלם יתן קולו.

[3] Die Zeit wird zum Teil danach zu bestimmen sein, daß die Handschrift, aus welcher G stammt, sich erst nach vollendeter Übernahme von dem vorausgesetzten Archetypos abgezweigt haben kann, G's Anordnung also sekundär ist.

von Cap. 4 wiederholt ist. Davor aber stand etwas, das als לפני הרעש übernommen worden ist. Ich nehme danach an, daß dieses erst aus einem ursprünglichen לפנ׳ח׳ רעש׳ verdorben ist, das also ein mit Abkürzungen geschriebenes לפני חילו רעשו wiedergeben sollte.

Bleibt noch שנתים. Sollte es zu kühn sein, dies aus einem שמים entstanden zu denken, welches als Vervollständigung des abgekürzten Halbverses in den stark beschriebenen Rand hineingeklemmt war und fälschlich vor לפני ח׳ רעש׳ in den Text gezogen wurde? Eine Verlesung von מ in נת ist gut möglich; am leichtesten, wenn eine Schrift angenommen wird, welche etwa der auf hebräischen Siegeln entsprach; man vergleiche z. B. LIDZBARSKIs Schrifttafel III in seinem Handbuch der nordsemitischen Epigraphik: 𐤌 und 𐤍𐤕 konnten wohl verwechselt werden, besonders wenn im ersten Zeichen das linke Stück, also der Anfang, flüchtig geschrieben und dabei die sich treffenden geraden Linien zu lang ausgezogen waren.[1]

Damit wäre also der erste Teil der Aufgabe gelöst. Es bleibt noch übrig, sich über die zweite Hälfte des Verses 2 klar zu werden.

Die Verbindung der drei Wörter ואבלו נאות הרעים hängt deutlich mit Joel I 9b—12a zusammen, ein Stück, das freilich durch Hineinziehen vieler Glossen verdorben ist. Ich habe nach deren Aussonderung den als ursprünglich von mir vermuteten Text in folgender Form hergestellt:

שדד דגן הוביש תירוש
אבלו אכרים הילילו כרמים.

Verheert ist das Getreide, zuschanden der Most;
Es traurn die Bauern, es winseln die Winzer.

Dies ist ein Stück eines Zweihebergedichtes, von dem noch mehrere Bruchstücke als Randschriften zwischen den Kolumnen gestanden haben müssen, die später in den Text gezogen worden sind. Hierzu war augenscheinlich als Parallele eine Beischrift gefügt, welche mit ואבלו anfing. Zu dem Verbum muß nun ein Subjekt vorausgesetzt werden; dies zu finden, ist aber erst möglich, wenn Klarheit über den Schluß des zweiten Amosverses gewonnen ist. Dieser weist selbst wieder auf eine Beziehung zu Joel I 18—20, worin eine Strophe steckt, welche dadurch unkenntlich geworden ist, daß der erste Vers nach Hineinziehen vieler Glossen so

---

[1] Daß später, vielleicht aber auch schon von dem, welcher die Glosse in den Text zog, an ein Datum gedacht wurde, mag zugegeben werden. Ob, wie DUHM, Anmerk. zu den Zwölf Propheten, S. 1, will, in Sacharja eine Benutzung der Amosstelle vorliegt, bleibe dahingestellt; dies wäre nur wichtig für die Datierung der Sacharjastelle.

verändert erschien, daß er als ausgelassen betrachtet und dann nachgetragen wurde. Der Text selbst ist einfach so wieder herzustellen:

בהמה תערג אליך
כי יבשו אפיקי מים
כי אש אכלה נאות המדבר
ולהבה להטה עצי השדה

Das Vieh seufzt zu Dir,
Denn trocken sind die Wasserrinnen.
Denn Feuer fraß die Steppenweiden,
Und Flamme versengte die Bäume des Feldes.

Zu dieser Strophe nun war wohl der Halbvers als Parallele geschrieben, der dann nach Amos hinübergezogen wurde: ויבש ראש הכרמל. Es wird danach anzunehmen sein, daß das oben erschlossene Bruchstück des Zweihebergedichtes am Rand neben dem Stück des Dreihebergedichtes stand, welches wir eben rekonstruiert haben. Dann wird verständlich, wie je eine Beischrift zu beiden zugleich nach Amos gezogen werden konnte. Weiter wird dann die Vermutung rege, daß hinter ואבלו ein Wort stand, welches durch נאות verdrängt werden konnte, während dieses selbst durch נאות המדבר veranlaßt worden sein wird. Auf Grund dieser Vermutung nehme ich an, daß die Beischrift ursprünglich lautete אבלו נקדים als Parallele zu אבלו אכרים. Daraus wurde also fälschlich אבלו נאות, veranlaßt durch den Blick auf נאות המדבר, zu Amos gezogen. Eine verbessernde Hand fügte nun bei Amos נקדים nachträglich hinzu, zu dem wiederum als Glosse הרעים geschrieben wurde.

Letzteres wurde dann mit נאות zu dem jetzigen Texte verbunden, während das nun in der Luft stehende נקדים in die Überschrift gezogen wurde und dort[1] Anlaß zu mehr oder weniger sinnreichen Spekulationen über Amos' Person ergab.

Als ältest erreichbare Stufe der Überschrift des Buches Amos bleibt demnach:

דברי עמוס מתקוע[2] אשר חזה על ישראל בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל.

Nachschrift. Der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift machte mich nach Empfang meiner Arbeit auf BUDDEs Aufsatz ZAW 1910 S. 37 ff. aufmerksam. Da ich diesen vollständig übersehen habe, lernte ich erst jetzt aus ihm, daß ein Teil meiner, wie ich glaubte, neuen Auf-

---

[1] Obwohl אשר היה בנקדים מתקוע kaum als gutes Hebräisch angesehen werden dürfte.
[2] Siehe hierzu MARTIS Commentar S. 156.

fassung schon von gewichtigen Vorgängern erkannt und vertreten worden ist. Freilich weiche ich gerade in der Erklärung der auffälligen Erscheinung von BUDDE ab. Das hat seinen Grund darin, daß er die Umstellung und Hineinziehung lediglich auf literarischem Wege geschehen läßt, während ich mehrere Stationen annehme und zwischen der literarischen Tätigkeit des Beischreibens und Erklärens und der mechanischen des Abschreibens scheide — ganz abgesehen von dem Eingreifen von „Redaktoren", deren Annahme von Fall zu Fall zu prüfen ist. Hierdurch lösen sich meiner Ansicht nach alle sonst unaufklärbaren Schwierigkeiten. Da wir es bei der alttestamentlichen Literatur mit Handschriften (noch dazu orientalischen) zu tun haben, welche wieder und wieder gelesen, beschrieben, bei Vorlesungen zu Grunde gelegt und mit Bemerkungen, Verbesserungen, Notizen versehen und welche von Schreibern mechanisch abgeschrieben wurden, wobei dieser Prozeß sich mehrfach wiederholen konnte, so lassen sich die auf uns gekommenen Texte vielfach nur mit einem von gedankenlosen Setzern hergestellten Korrekturabzug auf Grund eines unübersichtlichen Manuskripts vergleichen. Da dieser so entstandene Text später gewissenhaft von den Masoreten überliefert worden ist, wobei sie sicherlich oft verzweifelt mit dem überlieferten Konsonantenbestand gerungen haben werden, den sie, nachdem einmal die Kanonisation eingetreten war, nicht mehr verändern durften, so ist die Möglichkeit gegeben, durch Ausschälung der Glossen und Beischriften, ferner durch die Feststellung, wohin diese gehören und weshalb sie einmal dorthin geschrieben worden sind, zu einem älteren Habitus des Textes, eventuell zu mehreren Stadien, vorzudringen.

Das ist das prinzipiell Neue meiner Methode, welche ich in meinem Habakuk (MVAG 1903) zum erstenmal bekannt gab und seitdem speziell bei den kleinen Propheten durchführte (sieh meinen 1914 erschienenen Hosea). Daß sie auch für die Psalmen anwendbar sei, zeigte ich in meiner OLZ 1910 Sp. 1 ff.

Wenn ich nun verlange, daß diese Art der niederen Kritik vor der Anwendung der höheren Kritik durchgeführt werden muß, so werde ich vorläufig wohl bei den Herren, welche so viel ihrer Lebensarbeit an letztere gewandt haben, wenig Zustimmung finden. Das verstehe ich vollkommen, nehme aber auch meinerseits als Entschuldigung dafür, daß ich gewiß viel Gutes und Brauchbares in den Schriften der Alttestamentler übersehen habe, meinen prinzipiellen Standpunkt in Anspruch. Dazu kommt, daß, wie es gerade in dem BUDDEschen Aufsatz der Fall ist, die bloße Zitierung der Namen von Autoren ohne Angabe

der Stellen, wo ihre Ansicht zu finden ist, die wissenschaftliche Arbeit erschwert. Und da ich bei meiner Durcharbeitung der kleinen Propheten auf Grund meiner Methode lediglich von MT und G ausgehe und nur zu meiner Kontrolle nachher die Übersetzungen bei KAUTZSCH und den Kommentar von NOWACK heranziehe, so wird es mir schwer, nachträglich alle Erklärungen und Versuche anderer aufzusuchen, es sei denn, daß sie, wie DUHMs Arbeit, selbständig erschienen sind.

[Abgeschlossen den 15. Mai 1916.]

27. 10. 16.

Psalm 7 9 10.

Von Professor Dr. **Max Löhr** in Königsberg i. Pr.

KITTEL unterscheidet in der Einleitung zu seinem Psalmenkommentar S. XLIX f. eine doppelte Aufgabe, vor die der Exeget (und der Metriker, von dem ich hier absehen will) gestellt ist; nämlich den heutigen Text sachlich zu erklären und uns zu sagen, was diejenigen, die ihn uns gaben — etwa von allerletzten Zusätzen und Glossen und von unabsichtlichen Verderbnissen abgesehen — dem Leser mit ihm darbieten wollten, und zweitens uns wissen zu lassen, soweit das noch möglich ist, was der ursprüngliche Dichter sachlich dargeboten hat. Die letztere Aufgabe möchte vielleicht manchem als die wichtigste erscheinen; tatsächlich sind sie beide von gleicher Wichtigkeit, und die Frage ist vielmehr, welcher von beiden wir zur Zeit gewachsen sind.

Ich bestreite nicht, daß beide Fragen gleich wichtig sind; auch nicht, daß die zweite Frage, zumal restlos zu beantworten, wir vielfach weder zur Zeit, noch später garnicht in der Lage sein werden. Aber ich behaupte, daß die erste Frage durchaus nicht ohne die zweite beantwortet werden kann und darf; mit andern Worten, die Erklärung eines Psalmes, wie er heute vorliegt, kann nicht gegeben werden ohne Rücksicht auf seine Geschichte, die Geschichte seines Textes, so lückenhaft diese auch immer für uns sein mag. Was sind denn „die allerletzten Zusätze und Glossen und unabsichtlichen Verderbnisse", von denen KITTEL spricht? — M. E. ist das ein recht diskutabler Begriff. Von wann an werden diese „allerletzten" Modifikationen des Textes gerechnet? — Solche prinzipiellen Fragen erörtert man am Besten an einem konkreten Fall. Ich wähle dafür den siebenten Psalm, in Verbindung mit Psalm 9 und 10. Diese drei Psalmen behandeln das Thema, wenn ich es in Kürze einmal so formulieren darf, von der Bedrängnis des Frommen durch den Gottlosen. Psalm 8 dazwischen handelt von der Herrlichkeit der Schöpfung und von des Menschen Stellung im Zusammenhang mit ihr. Ich vermute, Ps 7 9 und 10 haben ursprünglich

ungetrennt neben einander gestanden. Ps 8 ist erst später zwischen 7 und 9 eingefügt worden. Vielleicht ist das Stichwort אנוש, vgl. 8 5 9 20 f. 10 18 dabei bestimmend gewesen. Ps 7 9 und 10 haben vermutlich in drei Kolumnen neben einander gestanden.

Betrachten wir jetzt jeden dieser drei Psalmen für sich.

Wie ist Ps 7 inhaltlich zu teilen? — DUHM will v. 2—6 mit v. 13—16 (= Ps 7 A) verbinden; das sei ein Dokument der Parteikämpfe der letzten (vorchristlichen) Jahrhunderte. Die übrigen Verse 7—12 seien keineswegs einheitlich: v. 7 8 9b 10a seien drei Strophen (= Ps 7 B), die von dem Gegensatz zwischen zwei Parteien handeln, wobei der Gedanke einer Parusie Jahwes, einer Versammlung aller Völker zum Zweck, den Streit zu entscheiden, den Hintergrund abgibt. Mit v. 10b—12 lasse sich auf keine Weise etwas anfangen; ein Gebröckel von allerlei Sätzen über Elohim als Richter. Vielleicht stamme der ganze Psalm aus einer Art Roman; erst wurde ihm 7 A entnommen, dann nachträglich 7 B am Rande beigeschrieben; auch die Sprüche über Elohim könnten in diesem Werk gestanden haben.

ROTHSTEIN meint in seinen Grundzügen des hebräischen Rhythmus S. 148 f., wir haben nicht nur mit DUHM einen größeren Einschub v. 7—12 anzuerkennen, sondern noch einen zweiten kürzeren v. 16 f.

STÄRKs Urteil geht dahin, daß der Psalm v. 2—6 9—17 das Gebet eines Frommen um Bewahrung vor bösen Menschen ist, die ihm hart zusetzten; im Besonderen ist er ein Beispiel aus der Gruppe der sog. Unschuldspsalmen. Durch den Einsatz v. 7 f. ist das ursprünglich rein persönliche Gebet in ein Gemeindegebet umgewandelt worden. In diesen Versen handelt es sich nämlich nicht um die Nationen als Zeugen des göttlichen Rechtfertigungsaktes für den einzelnen Frommen, sondern um das göttliche Gericht über die Israel feindliche Völkerwelt. — Merkwürdigerweise streicht STÄRK die Worte v. 9 Anf. יהוה ידין עמים als ein aus Jes 3 13 stammendes Randzitat, den einzigen Satz, der vom Richten Jahwes über die Völker eine Aussage macht. Er übersetzt zwar v. 8b: „und über ihr (der Schaar der Nationen) throne als Richter". Aber das letztere steht garnicht da. Es steht da: „und über ihr in der Höhe throne". Bei DUHM hat die gleiche Übersetzung „als Richter" (der Völker) einen Sinn, da er die von STÄRK gestrichenen Worte mit einer kleinen Änderung beibehält.

Nach KITTEL ist v. 4—6 und 9b ff., noch mehr v. 12 ff. durchaus ein Individuallied, das durch den Zuwachs v. 7—9a (mindestens 7c—9a) eine eschatologische Wendung erhalten hat. Dadurch ist das ehedem in-

dividuelle Lied erweitert und auf das Volk umgebogen. Mit Anlehnung an DUHM sucht KITTEL dieses Durcheinander von Individual- und Gemeindelied durch die Annahme zu erklären, daß der Beter ein König oder hoher Vertreter des Volkes ist, so daß in seinen persönlichen Anliegen auch die der Nation inbegriffen sind.

Die vorstehenden Ansichten zeigen, daß v. 7 ff. das exegetische Hauptproblem unseres Psalmes bilden. Daß diese Verse in irgend welchem Umfang inhaltlich aus dem übrigen Zusammenhang herausfallen, wird einstimmig zugegeben; nur das Wortverständnis und die Art, wie man sich mit ihrem Vorhandensein abfindet, ist mehr oder weniger verschieden.

Seit Jahren kommen mir bei der Lektüre von Ps 9 8 f. die Worte von Ps 7 8 9 bis עמים in Erinnerung. Ich wage heute die Vermutung, daß diese Worte ursprünglich zu dem in der Nachbarkolumne stehenden neunten Psalm gehören. Dort liegt in v. 7 eine Reihe von Textverderbnissen vor. Im Folgenden, v. 8 und 9, fehlt, wenn man das alphabetakrostichische Schema als Handleite nimmt (vgl. darüber weiter unten zu Ps 9), die Daleth-Strophe; die Hê-Strophe wird nur per conjecturam gewonnen. Entweder gehört Ps 7 8 9 bis עמים, vielleicht in irgend einer modifizierten Form, als ursprünglicher Bestand in die betreffende Stelle von Ps 9 hinein, oder, was mir wahrscheinlicher ist, es sind diese Worte nur eine Randglosse dazu. Jedesfalls ist Ps 7 v. 8 9 bis עמים ein versehentlich eingedrungenes Textelement, das zum Verständnis des übrigen Psalmes aus diesem entfernt werden muß. Darum darf man Ps 7 auch nicht mit STÄRK unter die eschatologischen Hymnen mit der Vorstellung vom Völkergericht einreihen. Daß die Synagoge bei der gottesdienstlichen Verwertung des Psalmes sich mit seiner jetzigen Textgestalt auf irgend eine Weise abgefunden hat und abfindet, genau so wie unsre Prediger sich mit irgend einem entstellten Prophetentext, noch dazu in der Lutherschen Übersetzung, abfinden, ist für das wissenschaftliche Verständnis und die wissenschaftliche Erklärung des Psalms ohne Bedeutung. Der Versuch STÄRKs und besonders KITTELs, mit der überlieferten Gestalt des Psalms fertig zu werden, verrät die ganze Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens und beweist aufs Beste die Unsinnigkeit des gegenwärtigen Textes. DUHMs exegetischer Scharfblick hat das Schicksal von STÄRK und KITTEL glücklich vermieden, indem er v. 7—9 Anf. nebst einigen folgenden Textelementen als ein selbständiges Lied betrachtet; ähnlich ROTHSTEIN.

Wir haben oben nur v. 8 und 9 bis עמים als Fremdkörper bezeichnet.

Von den Exegeten aber wird mit diesem Komplex gewöhnlich v. 7 verbunden, weil sie in v. 6 den Abschluß des Gedankenganges von v. 4 an sehen (beachte auch das סלה) und in v. 7 einen Neuanfang finden. Unmöglich ist diese Scheidung nicht; dann müßte natürlich auch v. 7 zu Ps 9 hinübergezogen werden und das Ich dieses Verses dasselbe sein wie im ganzen Ps 9. Aber man wird auch die andre Möglichkeit nicht bestreiten wollen, daß v. 7 als Abschluß zu dem Komplex v. 2—6 gehört. M. E. bilden v. 2—7 Ein Lied, dessen metrische und vor allem strophische Struktur ROTHSTEIN richtig erkannt hat, vgl. a. a. O. noch S. 79 f. Es besteht aus vier zweistichischen Strophen, die erste = v. 2 3, eine Anrufung Jahwes um Rettung vor dem unbarmherzigen Verfolger. Die zweite = v. 4 f. und die dritte = v. 6 eine Unschuldsbeteuerung, die in die Form einer Selbstverwünschung gekleidet ist, und endlich die vierte Strophe = v. 7, eine erneute Anrufung Jahwes, dem Feinde das verdiente Gericht zu teil werden zu lassen. Im einzelnen sind manche textlichen Unebenheiten vorhanden, so z. B. daß von dem Feinde bald im Plur., v. 2 7, bald im Sing., v. 3 5 6 geredet wird; dann sind v. 6 Anf. (Pâseq!) und v. 7b offenbar Lücken im Text, vielleicht noch einiges andre. ROTHSTEIN hat hier überall vorsichtig und ansprechend zugleich zu helfen gesucht.

Im Folgenden gehören die Verse v. 9 von שפטני an bis v. 12 zusammen. Dieser selbständige Komplex enthält eine Apostrophe des Gerechten an den gerechten Gott, ihm Recht zu schaffen und den Bösen abzutun; er besteht aus fünf in Qinaversen verlaufenden Stichen. In v. 10 lies יִגְמָר־נָא רַע ר״; v. 11 lies עָלַי, in v. 12 streiche וְאֵל. Auffallend ist der Wechsel der Gottesnamen: v. 10a יהוה, v. 10b 11 12 אלהים. Im allgemeinen berührt sich ja dieser Komplex mit dem von v. 2—7, und namentlich wer vor Mischmetren nicht zurückscheut, wird zunächst keinen Anlaß sehen, v. 2—7 und v. 9 von שפטני an bis v. 12 als zwei selbständige Partien zu betrachten. Aber so ungewöhnlich schon dieses Nebeneinander der beiden Rufe nach Recht ist, so haben doch auch beide nicht nur eine verschiedene metrische Form, sondern gleichzeitig einen stark abweichenden Charakter. Im ersten ein ganz individueller Hintergrund und Anlaß, im zweiten ein so allgemeiner, sentenzenartiger Gedankengehalt, daß DUHM von einem Gebröckel von allerlei Sätzen redet. Natürlich ist auch dieses alles kein zwingendes Argument, die beiden Komplexe für selbständig zu erklären; man kann sagen, den individuellen Teil ergänzt der allgemeine. Und zu dieser Erklärung seine Zuflucht zu nehmen, besteht insofern ein starker Antrieb, als man dann mit v. 2—12 ein Prachtexemplar von Mischmetrum gewinnt.

Mit v. 13 beginnt m. E. ein neuer, selbständiger dritter Komplex, bestehend in einer zweistichischen Strophe v. 13 f.: das Tun des Bösen unter dem Bilde eines Kriegers; einer weiteren zweistichischen Strophe v. 16 f., in bildlichen und bildlosen Worten wird dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß den Bösen seine eigene Bosheit trifft, und einem Schlußvers v. 18: Der Dichter will Jahwes Gerechtigkeit preisen. Vermutlich stammt dieser Vers von dem Kompilator des Ganzen. In v. 13 streiche ich אם־לא; m. E. nur ein Schreiberzusatz, um eine logische Verbindung mit dem Vorhergehenden herzustellen. Übersetzt man diese Worte, wie KITTEL es tut, so zerstört man die Symmetrie, den metrischen Aufbau der beiden Stichen, v. 13 und 14; v. 15 fällt mit seinen drei Teilen v. a, v. bα, v. bβ aus der Struktur der übrigen zweigeteilten Verse heraus und ist gleichzeitig eine geläufige sprichwörtliche Wendung, vgl. Hi 15 35 Jes 59 4. — Schon DUHM hat darauf hingewiesen, in welche Schwierigkeiten die Exegeten kommen, welche v. 13 ff. an v. 12 anschließen. Die Übersetzungen von STÄRK und KITTEL bestätigen das aufs Neue. Ich glaube aber nicht, daß man mit DUHM und ROTHSTEIN v. 13 ff. an v. 6 anschließen darf. Der Geist der beiden Komplexe ist dafür zu verschieden. DUHM selbst macht sehr zutreffend darauf aufmerksam, daß der Autor von v. 13 ff. kaum an ein unmittelbares Eingreifen Jahwes zu denken scheint; daß Schlechtigkeit sich selbst bestraft, sei ein Gedanke, den man auch ohne die Religion haben könne. Aber v. 2 f. ruft nach einem Retter in der Not; von v. 7, den DUHM seinerseits ja nicht zu v. 2 ff. mit hinzurechnet, will ich hier garnicht reden.

M. E. haben wir in Psalm 7 einen aus drei Textelementen komponierten Psalm vor uns.

Teil 1: ein individueller Ruf nach Rettung vor einem Gegner, mit Beteuerung der eigenen Unschuld.

Teil 2: ein allgemeiner Ruf nach Recht mit sentenzenhaftem Untergrund, Qinametrum.

Teil 3: Schilderung von Tun und Schicksal des Bösen.

Dazu ein hymnologischer Abschluß.

Verbunden sind diese drei Teile durch die Themen von der Bedrängnis des Frommen seitens des Bösen und von dem Glauben, daß der Böse von seinem Geschick ereilt wird, während der Fromme sich der Hilfe seines Gottes getrösten darf.

Im Folgenden sind, um das gleich hier im Anschluß an das Vorstehende zu sagen, die beiden selbständigen Lieder, Ps 9 und 10, ge-

wissermaßen Ausführungen der genannten Themen; und so bilden die drei Psalmen gewissermaßen Einen Gedankenkomplex.

DUHM und ROTHSTEIN sehen in Ps 9 und 10 Ein Lied, dessen mehrfach zerstörtes alphabetakrostichisches Schema der erstere gewaltsam wieder herstellt, während der letztere in Ps 10 2—11 eine, allerdings mit dem Übrigen inhaltlich verwandte Einschaltung von anderswoher sieht. STÄRK steht diesen Anschauungen insofern nahe, als ihm Ps 9 und 10 als eine ziemlich kunstlose Komposition aus älteren Materialien gilt; aus den Bruchstücken eines kultischen Dankgebetes für die Hülfe, die Gott seinem Volke gegen äußere Feinde hat zu teil werden lassen, und einem monodischen Bittgebet gegen die Verfolger der Frommen in Israel hat ein Späterer diese Dichtung komponiert, vgl. S. 84 unten. Betont STÄRK aber schon, im Gegensatz zu DUHM und ROTHSTEIN, die Verschiedenartigkeit des Inhalts von Ps 9 und 10, so erklärt KITTEL, sich damit bescheiden zu müssen, daß wir es hier mit zwei stark verstümmelten alphabetischen Gedichten zu tun haben, deren Verhältnis zu einander nach wie vor ein ernstes Rätsel darstellt.

Der Fortschritt über die ältere Auffassung hinaus liegt in der Betonung des inhaltlichen Unterschiedes zwischen Ps 9 und 10. Diesem gegenüber kann die rein äußerliche Tatsache, daß Ps 10 ohne Überschrift ist und Ps 9 und 10 in LXX als Ein Psalm gezählt werden, garnicht in Betracht kommen. Denn das Abteilen der Psalmen, das Zusammennehmen von Selbständigem und das Auseinanderreißen von Zusammengehörigem entsprang rein praktischen Motiven des Kultus, kann also für unsre Erkenntnis so wenig maßgebend sein, wie etwa die Autorenangaben u. ä. der Überschriften.

Nun sind aber diese beiden Lieder verschiedenen Inhalts doch offenbar wieder zu einer literarischen Einheit bestimmt dadurch, daß sie durch das alphabetakrostichische Schema mit einander verkoppelt sind, oder wenigstens zu sein scheinen. Und die Unvollständigkeit dieses Schemas hat die Ausleger zu verschiedenen Maßnahmen bzw. Folgerungen veranlaßt. DUHM stellt, wie schon bemerkt, das Alphabetakrostich vollständig wieder her. KITTEL redet im Blick auf das Schema, soweit es vorliegt, von starken Verstümmelungen des Textes, und meint daneben, diese Kunstform sei über die Gestaltungskraft des Dichters von Ps 9 hinausgegangen; er habe darum einen strengen Gedankenfortschritt nicht einzuhalten vermocht. Merkwürdigerweise findet KITTEL gerade da, wo s. E. eine Verstümmelung des Schemas vorliegt, 9 7 8 einen durchaus befriedigenden Gedankenfortschritt.

Wenn wir die übrigen Alphabetakrosticha des alttestamentlichen Kanons durchmustern, so treffen wir noch eine ganze Reihe ebenso unvollständig oder lückenhaft wie unsre beiden Lieder, vgl. Nah 1 2—8; Ps 25 34 37 145. Hier allemal das oder die fehlenden Elemente zu ergänzen, ist ein mißliches Ding. Und die Vermutung legt sich Einem nahe — ohne damit Textstörung bestreiten zu wollen —, daß der Dichter bisweilen die alphabetakrostichische Kunstform nur benutzte, soweit sie sich ungesucht ihm darbot. Beachtenswert in dieser Hinsicht scheint mir eine Bemerkung von J. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst S. 18, über die in alphabetischer Reihenfolge gehaltenen Sätze in den jüdischen Gebeten: „Das Alphabet ist da nicht vollständig durchgeführt, das braucht aber nicht an schlechter Überlieferung zu liegen, da die Dichter nicht immer die Alphabete bis zum Ende ausarbeiten".

Wir tun also m. E. gut, wenn wir hier das alphabetakrostichische Schema so unvollständig und lückenhaft bestehen lassen, wie es überliefert ist, und die Gedankenfolge auf Grund des massoretischen Textbestandes zu verstehen und zu beurteilen versuchen.

Der Psalm 9 verläuft in zweistichischen Strophen, von denen sich immer je zwei, wie mir scheint, zwanglos zu einer strophischen Einheit zusammenschließen lassen. Die erste (Aleph-)Strophe v. 2 3 handelt von der Absicht des redenden Ich, Jahwes Großtaten dankend zu verkünden. Im engsten, auch grammatischen (בשוב) Zusammenhang damit steht die zweite (Beth-)Strophe v. 4 5, die sagt, worin die Großtat Jahwes in diesem Falle bestanden hat: Vernichtung der Feinde des redenden Ich. Der Dank an Jahwe als den gerechten Richter (אודה — שופט צדק) ist also der diese beiden Strophen umschließende, zur Einheit verbindende Gedanke. Die Objektivität dieser Eruierung des Inhalts wird niemand in Zweifel ziehen. Die dritte (Gimel-)Strophe v. 6 7 bringt konkrete Details über das Gericht Jahwes an den Feinden: es sind Heiden גוים — das Wort hat im ganzen Psalm einen verächtlichen Sinn und wird von לאומים und עמים genau unterschieden —, mit einem König o. dgl. an der Spitze רשע. (KITTELs Wiedergabe dieses Singulars durch den Plural „die Gottlosen" ist m. E. unrichtig, v. 17 tut er das auch nicht.) Der Text von v. 7 hat leider stark gelitten. Jedesfalls zielt der Dichter mit seinen Worten v. 6 7 auf ganz bestimmte Ereignisse und Persönlichkeiten seiner Zeit. Der גוים katastrophales Ende ist, das sagt die vierte (erste (?) Waw-) Strophe v. 8 9, eine gerechte Tat des ewig thronenden Weltenrichters. Das redende Ich ist angesichts dieses Gegensatzes zu גוים die Gemeinde Jahwes. Mehr noch als bei den Versen 2—5 liegt bei v. 6—9, also bei

der dritten und vierten Strophe ein innerer Zusammenhang vor. Die Katastrophe der Heiden interessiert den Verfasser doch nicht als solche, sondern als Gottesgericht. Das ist der Gegenstand seines Dankpsalms. Man beachte den geschlossenen, sinngemäßen Gedankenfortschritt. Inwiefern hier v. 9 „aus der Rolle fällt“, KITTEL, verstehe ich nicht. Daß die Völker „dahin sind“, hat KITTEL selbst erst hineinkorrigiert. Aber den Text von v. 8 f. anzutasten, liegt garkein Grund vor, und „die Völker“ גוים sind ja doch nicht die gesamte Heidenwelt, sondern ein bestimmter Teil derselben, der wohl dem Dichter und seinen Glaubensgenossen bekannt war, aber uns leider unbekannt ist. Von einer Thronbesteigung Jahwes v. 8 zu einem eschatologischen Völkergericht v. 9, KITTEL S. 33 unten, kann ich hier erstrecht nichts finden. Es ist vielmehr im Anschluß an das eben erfolgte Gottesgericht von dem ewig (auch schon jetzt) thronenden Weltenrichter die Rede. Zu den לאומים, die seiner richterlichen Autorität unterstehen, gehört, wie KITTEL S. 34 richtig sagt, auch Israel. Der Blick des Dichters hängt an der Vergangenheit und Gegenwart, nicht an einer eschatologischen Zukunft. Vgl. hierzu noch das v. 18—21 Gesagte. Die fünfte (zweite (?) Waw-) Strophe v. 10 11 bringt die religiöse Nutzanwendung aus dem bisher erörterten Erlebnis: Jahwe ist der Hort der Seinen, und die sechste (Zain-) Strophe v. 12 13 handelt demgemäß aufs Neue vom Lobpreis. Auch von diesen beiden Strophen wird man nicht leugnen können, daß sie in recht innigem Gedankenzusammenhang stehen. Übrigens kann ich die drei Perfekta in v. 11 und 13 nur von der Vergangenheit verstehen. Man muß sich doch gegenwärtig halten, daß im Hintergrund des Liedes ein historisches Ereignis steht. Daß wir dasselbe nicht kennen, darf uns nicht verleiten, darauf kein Gewicht zu legen. Dieses Ereignis, besser dieses Erlebnis ist die Quelle dieses Psalmes; auf es schlagen des Dichters Gedanken immer wieder zurück. Ich kann es nur aus der in unsrer Zunft herrschenden Mode, die stark in Eschatologie macht, erklären, wenn KITTEL צעקת ענוים v. 13b auch von dem Schreien der zukünftigen Erlösten, die Jahwe erhören wird (לא־שכח), versteht. KITTEL hat Recht, daß mit der Rückkehr zum Gedanken vom Lobpreis „der Hymnus eigentlich abgeschlossen“ ist. Der hymnische Teil des Psalms ist in der Tat zu Ende. An den Hymnus schließen sich jetzt Bitten an. Dem Dank- folgt ein Bittgebet; aber nicht „unter dem Zwange des Akrostichons“, wie KITTEL meint, sondern weil der ganze Psalm für den Gottesdienst, besser zunächst für einen bestimmten (Dank-)Gottesdienst gedichtet war.

Die siebente (Chet-)Strophe v. 14 f. enthält die Bitte, Jahwe wolle den gegenwärtigen Unglückszustand der Gemeinde in Gnaden ansehen, d. h. ihn beheben. Ich kann diese Bitte, im Gegensatz zu KITTEL, der gar die Möglichkeit einer textkritischen Beseitigung streift, nicht im Mindesten überraschend finden. Die Gemeinde hat von den jetzt glücklich abgetanen Feinden (v. 4) arg gelitten, befindet sich darum in Not mancherlei Art, und da bittet sie, hilf uns, lieber Gott, aus dieser Not, damit wir nur noch fröhlicher den Mund auftun können zum Lobe Dein. Ist das ein überraschender Gedanke? — Nur für den, der durch „eschatologische Deutung“ und mehr noch durch das Vorurteil, der Dichter habe — wohl zum Zeitvertreib? — nach der Folge des Alphabets Verse aufgereiht, sich das Verständnis des Psalmes verbaut hat. Der Gedanke an die erfahrene Hülfe, בישועתך v. 15 läßt den Dichter deren Inhalt in der achten (Teth-)Strophe v. 16 f. noch einmal hervorheben: die גוים v. 16 und der רשע v. 17, vgl. die Übereinstimmung mit v. 6 Anf. sind erledigt. Auch diese beiden Strophen sind doch unleugbar innerlich verbunden. Ihre Textgestalt zeigt einige geringfügige Schrammen. Schon KITTEL streicht in v. 14 משנאי. Ich möchte vermuten, daß יהוה aus einem zu י verlesenen ו entstanden ist, das als ו vor ראה gehörte. מרוממי ist durch Perf. wiederzugeben. In v. 15 ist vermutlich das metrisch störende (fast durchgehends haben wir leicht erkennbare Doppeldreier) בשערי aus v. 14 eingedrungen und darauf natürlich das ב von ציון (falsch) in בת aufgelöst. Im Gottesdienst an heiliger Stätte soll doch die תהלה erschallen. In v. 17 ist wohl das נודע (Paseq!) auszuscheiden. Beachte noch den Reim. Der speziellen Bitte v. 14 f., die gegenwärtige Notlage der Gemeinde aufzuheben, schließt sich eine allgemeine an; heraus aus dem Gottvertrauen der Gemeinde — das sind die ענוים und אביון genannten — wird der Wunsch laut, daß die Gojîm überhaupt כל־גוים v. 18 als Träger der antigöttlichen Macht abgetan werden möchten. Wenn man durchaus will, das Wort wird ja zur Zeit in allen möglichen Nüancen gebraucht, so kann man diesen Wunsch eschatologisch nennen. Der Dichter sieht ihn jedenfalls lieber heute als morgen erfüllt. Schon die vorstehende Inhaltsangabe hat verraten, daß ich geneigt bin, auch diesen letzten Komplex, bestehend aus der neunten (Jod-)Strophe v. 18 f. und der zehnten (ohne alphabetakrostichischen Anfang) Strophe v. 20 f. als eine gedankliche Einheit zu nehmen. Es ist dieser letzte Passus der religionsgeschichtlich interessanteste des ganzen Psalms, leider haben wir von dem Inhalt von v. 21 keine genaue oder greifbare Vorstellung.

Der ganze Psalm aber ist, wie ich durch meine Analyse gezeigt

zu haben hoffe, eine einheitliche Komposition. Wie ich mit diesem Urteil von KITTEL S. 33 abweiche, so muß ich auch schließlich gegen KITTEL ibid. bestreiten, daß der Psalm in einem „stark verderbten Text“ vorliegt. Außer v. 7, der allerdings nicht ohne stärkere Eingriffe hergestellt werden könnte, ist doch nicht Ein Satz unverständlich. Unsre Ausstellungen in v. 14 15 17 betrafen doch nur sozusagen Schönheitsfehler. Ich möchte fast wünschen, es wären alle Psalmen in nicht schlimmerem Zustand als der vorliegende überliefert. Auch BALLA, Das Ich der Psalmen 1912, S. 111, erklärt den Text von Ps 9 (und 10) für „stark beschädigt“. Sonst urteilt er über den Psalm folgendermaßen: v. 2–5 ein individuelles Danklied, v. 6—13 ein öffentlicher eschatologischer Hymnus, v. 14—15 ein individuelles Danklied, v. 16—21 öffentlichen Inhalts; in v. 16f. ist die Katastrophe geschaut, in v. 18f. gewünscht, in v. 20f. erbeten. Mir ist unklar, wie er sich diese Teile zusammengekommen denkt; ich kann seine Analyse nur für eine sinnlose Mißhandlung des Psalmes erklären.

Psalm 10 endlich ist, was die Textgestalt betrifft, der am wenigsten gut überlieferte in unsrer Trias. Gut in der Hälfte der Verse finden sich mehr oder weniger empfindliche Störungen; doch sind sie sämtlich nicht derart, daß sie dem Verständnis des Psalms wirklichen Abbruch täten. STÄRKs Vermutung, daß „das Lied wohl am Ende abgebrochen“ sei, kann ich nicht teilen. STÄRK selbst übersetzt übrigens den Psalm nur bis v. 15 incl. Eine Begründung dieses Vorgehens finde ich nicht. Eine Reihe von Versen, v. 1 3 7* 11* 12* 13 15, sind klar und deutlich Siebener; vielleicht ist dies das Versmaß des ursprünglichen Psalms gewesen. Eine strophische Gliederung vermag ich nicht aufzuweisen.

Der Psalm behandelt in Gebetsform das vielerörterte Thema des Gegensatzes zwischen dem Bösen רשע und dem von ihm geplagten Frommen; jener fürchtet nichts von Jahwe und seiner Gerechtigkeit; dieser, im Glauben an Jahwes Beistand, ruft von Anfang bis zu Ende nach einem Strafgericht über seine Peiniger. So auch STÄRK („monodisches Bittgebet (Individuallyrik)“) und größtenteils KITTEL. BALLAS Charakteristik kann ich nur wieder als eine arge Entgleisung ansehen: „Vers 1—11 eine öffentliche Klage übergehend in den Ton der Lehrgedichte, 12 eine Bitte, 13 eine Klage, 14 ein Vertrauensmotiv, 15 eine Bitte, 16—18 die Gewißheit der Erhörung im Tone eines Hymnus. In 10 1 scheint dem Dichter das למה, wofür ihm nichts Besseres einfiel, das Konzept verdorben zu haben. So wurde auf einmal aus dem Dank-

lied ein Klagelied," S. 111f. Die beiden letzten Sätze verstehe ich nicht.

Schon in der vorwurfsvollen Klage v. 1: „Warum stehst Du ferne" liegen die späteren Bitten: „steh auf" v. 12, „fahr zu" v. 15 eingeschlossen. An תעלים möchte ich nicht ändern; auch sonst finden sich in diesem Psalm Verben ohne Objekt, דרש v. 4 13. ראה v. 11. In v. 2 halte ich den Wunschsatz v. b für eine etwa zu v. 4 Ende gehörige Randglosse; sie hat den echten Text, der vermutlich in Parallele zu v. a etwas über den עני aussagte, verdrängt; v. 3 ist ברך Milderung für נִאֵץ, wie es v. 13 steht, und muß eliminiert werden. STÄRKs sehr einschneidende Änderung ist m. E. unnötig. Der aus drei Sätzen bestehende v. 5 fällt an sich auf, sonst lauter zweigeteilte Verse. In diesen drei Sätzen fällt aber noch der Mittelsatz auf, zwischen den Aussagen über den Bösen zu Anfang (lies יצליח) und Schluß ein an Jahwe gerichtetes Wort: Deine Gerichte usw. Mir scheint hier eine Textstörung unzweifelhaft; Vorschläge zu machen wage ich nicht. Soweit wie DUHM möchte ich keinesfalls gehen, aber auch STÄRK und KITTEL, die nichts am Texte auszusetzen haben, kann ich nicht beistimmen. In v. b lies mit KITTEL אֵשֵׁב für אֲשֶׁר. In v. 7 scheint mir אלה Auffüllung. Lies מרמות und vgl. zu dem Beieinander der vier Nomina Ps 55 11 12. Die Verse 8 und 9 sind sicher hypertroph; ich kann auch hier nur Bedenken äußern und wage keine Konjekturen. Auffallend ist mir במסתרים und במסתר, zweimal dasselbe Wort und dazu der Wechsel im Numerus. נקי יהרג kommt zu früh; aus diesem Grunde ändert wohl auch STÄRK להרג. In v. 9 ist כאריה בסכה יארב Stichwortglosse zu יארב am Anfang. לחטף עני neben יחטף עני ist mir auch nicht geheuer. Ist endlich nicht der ganze 10. Vers, wie immer er hergestellt werden muß, eine Glosse zu v. 8f.? — In v. 11 lies אלהים für אל, in v. 12 streiche אל und ziehe das לנצח von v. 11 Ende zu v. 12 Ende, so auch schon STÄRK. In v. 14 bis בידך liegt ein stark entstellter Text vor. STÄRK bemerkt darum mit Recht zu seiner Übersetzung: „Der Sinn ist nur zu erraten". Seine Verdeutschung ist also keine Übersetzung und man darf ihm somit nicht verargen, wenn er נתן durch „nehmen" wiedergibt. Bei KAUTZSCH und KITTEL ist keine Andeutung, daß der Text irgendwie bedenklich sei; beide scheuen sich aber nicht, לתת mit „um zu nehmen" zu übersetzen.[1] — Auch der

[1] Jeder Einsichtige weiß, daß wir nicht jeden Satz im AT übersetzen können; wäre es nicht den Kommentarbenutzern nützlicher, wenn man das gegebenen Falls ruhig eingestände, als eine solche Vergewaltigung des Lexikons zu begehen, die den Nichtfachmann nur irreführt.

übrige Teil von v. 14 ist textkritisch verdächtig; vielleicht ist mit der Änderung von עוזר in עוזרו geholfen. KITTEL übersetzt, als wenn וְיתום dastände, ohne es in den Anmerkungen anzuführen. In v. 15 lies רִשְׁעָה und תִּמְצָא. Vers 16 platzt völlig aus der Gedankenwelt unsres Psalms heraus; dieser Empfindung kann sich keiner der Ausleger entziehen. Es werden nun die verschiedensten Mittel angewandt, um mit diesem Verse zurechtzukommen. DUHM schafft die unbequemen גוים durch Konjektur weg. STÄRK bricht seine Übersetzung mit v. 15 ab, nach KITTEL tritt hier der „geläufige Begriffsapparat der Eschatologie" auf, das Lied „nimmt durch eine prophetische Wendung plötzlich den höchsten Flug", um „in v. 17 wieder ganz auf dem Boden des übrigen Psalms" zu sein. Warum will man hier nicht auf Gewalt und Unwahrscheinlichkeiten verzichten und zu der Vermutung seine Zuflucht nehmen, daß v. 16 eine Randglosse zu dem in der Nachbarkolumne stehenden Psalm 9, etwa zu v. 19 oder 20 ist, und versehentlich in den 10. Psalm hineingeraten ist? — Man beachte noch, daß v. 16 gegenüber v. 15 und 17, von Jahwe unvermittelt in der dritten Person redet. Auch hier zeigt sich, daß man den heutigen Psalmentext nicht erklären kann, ohne ständig auf die Entstehungsgeschichte solches Textes Rücksicht zu nehmen. Vgl. was darüber oben auf S. 225 gesagt ist. In v. 17 ist vielleicht לִבָּךְ zu lesen, in metrischer Hinsicht ist mit dieser Änderung allerdings auch keine Besserung erzielt.

Noch mehr als bei Ps 9 ist es hier m. E. deutlich, daß die alphabetakrostichischen Anfänge in v. 12 14? 15 17 zufällig sind oder mit andern Worten gesagt, sich dem Dichter ungesucht dargeboten haben. Da v. 14 bis בידך textkritisch sehr verdächtig ist, so hat man kein Recht, mit diesem Verse bedingungslos als mit einem Rêsch-Vers zu operieren. Im Gegenteil, es entsteht der Verdacht, daß das ראיתה erst von jemand dazugeschrieben ist, der damit eine alphabetakrostichische Folge ק bis ת erzeugen wollte, und zwar, nachdem v. 16 schon in den Text eingedrungen war. Scheidet aber, wie ich meine mit Recht v. 16 aus, so entsteht auch von daher dem „Schema" eine Gefahr. Ist somit v. 14 Anf. recht zweifelhaft geworden, so wird dadurch die Zufälligkeit dieser alphabetakrostichischen Anfänge nur noch größer.

Man kann also kaum mit KITTEL S. 33 sagen, daß das Verhältnis der beiden Lieder Ps 9 und 10 nach wie vor ein ernstes Rätsel darbietet; denn ein solches liegt eigentlich garnicht vor. Ps 9 und 10 sind zwei selbständige Gedichte, die aus gottesdienstlichen Rücksichten einmal mit einander vereinigt worden sind. Wegen des sporadischen Alphabet-

akrostichs ist man zu der Vermutung verführt, diese Vereinigung beruhe auf inneren Gründen. Und da man die Zufälligkeit der alphabetakrostichischen Anfänge u. a. nicht berücksichtigte, suchte man äußerlich (durch Herstellung eines lückenlosen Alphabetakrostichs) und innerlich (wenigstens teilweise Vereinigung der Psalmen) einen Zusammenhang zu finden oder herbeizuführen, der niemals dagewesen ist.[1]

[1] Durch ein besonderes Mißgeschick bin ich erst vor einigen Wochen in Besitz der längst bestellten Hebräischen Rhythmik von ED. KÖNIG gekommen; sonst würde ich sie in mancher Hinsicht verwertet haben.

[Abgeschlossen den 28. März 1916.]

Miscellen.

1. כמר, כֹּמֶר.

Zu dem hebräischen כֹּמֶר, Pl. כְּמָרִים, geben die Lexica keine Etymologie. Das Wort kommt auch in den aramäischen Elephantinepapyri vor, ebenso in altaramäischen, nabatäischen und neupunischen Inschriften, s. LIDZBARSKI, Handbuch d. sem. Epigraphik, S. 297. Ebenso im Syrischen. Vielleicht ist es auch in den Amarnabriefen und im Assyr. (hier in fem.) bezeugt, s. GES.-BUHL. Es bedeutet überall Priester. GES.-BUHL rechnet vier Wurzeln כמר, von denen die vierte nur als supponierte Wurzel für כֹּמֶר dient. In Wirklichkeit gibt es im Semitischen nur eine Wurzel כמר, und aus dieser ist auch כֹּמֶר abzuleiten.

Die Grundbedeutung der Wurzel כמר ist: „heiß sein, brennend sein". So richtig in der englischen Bearbeitung von GESENIUS durch FRANCIS BROWN, Oxford 1906: "grow warm and tender, be and grow hot". In dieser Bedeutung kommt im Hebr. das Niphal vor Thr 5 10: „unsere Haut ist heiß (brennend und somit dürr) wie ein Ofen". Dann: „von Gefühlen und Leidenschaften brennend, heiß, erregt sein oder werden", Gen 43 30 (von Liebe), I Reg 3 26 (von Liebe und Mitleid), Hos 11 8 (von Mitleid). Dieselbe Bedeutung im Jüd.-aram.: „rege, erregt machen", und im Neuhebr. (Niphal): „rege, erregt werden". Im Neuhebr. und Talm.: „durch Hineinlegen in die Erde oder auf andere Weise eine künstliche Reife der Früchte oder ihre Gährung hervorrufen; im Arab. كُمِر Datteln, die auf solche Weise weich geworden sind, im heutigen Syrien kemer" (GES.-BUHL כמר I); auch hier ist die Grundbedeutung: „auf solche Weise die Früchte heiß und somit reif machen". — Auf diese Bedeutung läßt sich auch das syrische כמר = „schwarz sein, betrübt sein", zurückführen; entweder: „brennend, verbrannt und somit schwarz sein", oder viell. eher: „vom Zorne erregt, finster sein", und daraus: „betrübt sein" und „schwarz sein". Hierher gehört das hebr. כִּמְרִיר Hiob 3 5, wenn das Wort richtig überliefert ist. כמר II ist somit aus dem Lexikon zu streichen.

Aus einer Wurzel כמר III leitet GES.-BUHL die Substantiva מִכְמָר und מִכְמֹר = „Netz oder Wildgrube“ und מִכְמֶרֶת = „Netz, Fischergarn“, ab. Die Wurzel findet man im assyr. *kamâru* = „niederstrecken, überwältigen“, wovon *kamaru* und *nakmaru* = „Netz, Garn“, und im syr. כמר = „verfolgen“, wieder. Auch hier ist jedoch „heiß sein, werden“ die Grundbedeutung; das Heißwerden, Sichereifern, Sicherregen hat die spezielle Bedeutung erhalten: „auf der Jagd, bei der Verfolgung des Wildes oder des Feindes heiß werden oder sich ereifern“; daraus: „jagen, verfolgen, überwältigen“. Das neuhebr. Hiphil = „Netze werfen“, ist aus den genannten Substantiva denominiert. כמר III ist somit ebenso aus dem Lexikon zu streichen.

Aus dieser Wurzel, „heiß sein, sich erregen“, ist כֹּמֶר = Priester abgeleitet. Der Priester ist der Gottesmann, der Schaman, der sich durch extatisches Gebärden „erregt“ und dadurch mit „Macht“, „Mana“, wie man es in der Religionswissenschaft nennt, gefüllt wird; daß er mit „Mana“, übernatürlicher Macht, gefüllt ist, sieht man eben daran, daß er „heiß“ ist. In seinem Buch „Gudstrons Uppkomst“ (Stockholm 1914) schreibt der bekannte Religionsforscher Erzbischoff *D.* SÖDERBLOM in Uppsala: „Ein merkwürdiges Zeugnis der physiologischen Übereinstimmung bei Steigerung und Anwendung der Macht ist der Ausdruck „Hitze“, der in weit verschiedenen Sprachen die Erfahrenheit des Medizinmannes bezeichnet. Es gehört eben Eifer und Wärme dazu. Es fühlt sich heiß, wenn „die Macht“ in Wirksamkeit tritt. In Indien wurde *tapas*, „Hitze“, Terminus für die Askese nebst deren Ziel, der übernatürlichen Macht. Die Melanesier bei Saa auf Malanta sagen, daß Personen und Gegenstände, die mit Mana ausgerüstet sind, „Hitze“ in sich haben, heiß sind. Sich um eine Sache bemühen heißt in der Ewesprache, nach D. WESTERMANNs Wörterbuch, Feuer an eine Sache legen. *Dzo*, „Feuer, Hitze, Licht, Eifer, Bewegung“, bedeutet auch Zauber und die Zaubermacht, die sich bei einem Gegenstande oder einer Person findet“ (S. 98 der schwedischen Originalausgabe). — So ist auch der כֹּמֶר ursprünglich derjenige, der sich um die Mana ereifert und „heiß“ wird — oder der dauernd „heiß“ ist, weil er immer „die Macht“ in sich hat. Den ursprünglichen Zusammenhang des semitischen Priesters mit der Extase bezeugt ja auch das hebr. כֹּהֵן, das im Arab. bekanntlich den (extatischen) Seher bezeichnet.

Kristiania. SIGMUND MOWINCKEL.

---

2. Genesis 13 $_9$ ist einfach zu lesen:

אִם־תַּשְׂמְאל וְאֵימִּנָה וְאִם־תֵּימִן וְאַשְׂמְאִילָה׃

Alle Exegeten[1] lassen die Lesarten der Masora bestehen und ergänzen in beiden Gliedern dem Sinn nach aber sprachlich hart, aus dem vorhergehenden הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי heraus ein hineinzudenkendes תִּפָּרֵד oder תִּפְנֶה (vgl. Gen 24 49 וְאֶפְנֶה עַל־יָמִין אוֹ עַל־שְׂמֹאל, wo עַל nicht mit ש in אֶל geändert zu werden braucht, s. 2 Sam 2 19 21, vgl. arab. على يمين ويَسار LANE 2977; انت من على اليمين وأنا من على الشِمال WRIGHT, Grammar[3] II 173). ש macht die ganze Phrase noch härter, indem er, wie wenn vorherginge (אִישׁ מֵעַל־אָחִיו) נִפְּרְדָה, vgl. v. 11, nur die nackten Richtungsakkusative setzt: אם השמאלה והימינה ואם הימינה והשמאלה [wir wollen uns von einander trennen] sei es [respektive] zur Linken und Rechten, sei es zur Rechten und Linken. BALL schlägt allein nur statt der Substantiv-Akkusative der Richtung (in SBOT)[2] zu lesen vor die Infinit. absol. הַשְׂמְאֵל und הֵימֵין, wobei aber der Konditionalsatz ebenso elliptisch oder defektiv bleibt. Die alten Übersetzungen weisen meist auch auf eine gewisse Defektivität hin, oder ergänzen wie die neueren Erklärer einfach den Gedanken dem Sinn nach. ש Targum bei PETERMANN S. 25 אן סמאלה וימינה ואן ימינה וסמאלה, bei BRÜLL S. 14 und HEIDENHEIM S. 15 אן לצפון ולדרום ואן לדרום ולצפון; Targum Onkelos ergänzt ein wenig: אם את לצפונא אנא לדרומא ואם את לדרומא אנא לצפונא; so auch der Syrer ܐܢ ܐܢܬ ܠܣܡܠܐ ܐܢܐ ܠܝܡܝܢܐ ܘܐܢ ܐܢܬ ܠܝܡܝܢܐ ܐܢܐ ܠܣܡܠܐ. LXX εἰ σὺ εἰς ἀριστερά, ἐγὼ εἰς δεξιά· εἰ δὲ σὺ εἰς δεξιά, ἐγὼ εἰς ἀριστερά. Saadia (J. DERENBOURG 1893): (אנפרד מני) אמא יסרה פאתיאמן ואמא ימנה פאתיאסר. Dagegen verlangt gegenüber dem überall mehr oder weniger spürbaren Gezwungenen die ganze Gegenüberstellung und Parallelisierung der beiden

---

[1] Auch BROCKELMANN, Grundriß II, 656 im Anschluß an seine ungenannt ausgenutzte Hauptquelle fürs Hebräische GESENIUS-KAUTZSCH[27] S. 507, 505. S. 639 und S. 689 ist 2 Sam 8 $_{11}$ nach GESEN.-K.[27] S. 506[1] in 2 Sam 18 $_{11}$ zu berichtigen. In BROCKELMANNS Lexicon Syriacum 147 und 229 fehlt die Angabe, daß ܝܡܝܢܐ und ܣܡܠܐ fem. ist (vgl. יָמִין hebr. ZAW 16, 41. 77. GESEN. Thesaur.), bei letzterem steht falsch (N. p. 66 n. 2) statt: (N. p. 56)! Vgl. DUVAL, traité de grammaire syriaque p. 256. DALMAN, Aram.-neubebr. Wb. hat שְׂמאל und שְׂמָאלָא (סְמָאלָא) als masc., יָמִין und יַמִּינָא als fem. شَمال als Nordwind ist auch arab. fem. WRIGHT3 I 178. Äthiop. የማን፡ und ፀጋም፡ (in Gen 13 $_9$) meist auch femin.

[2] Genesis p. 61, 25 ist statt 2 Sam 2 $_{19}$ zu lesen 2 Sam 14 $_{19}$.

15. 11. 16.

sich voll entsprechenden Glieder und gegensätzlichen Begriffe die einfach glatte Lesung:

אִם תַּשְׂמְאִל וְאֵימִינָה וְאִם תֵּימִין וְאַשְׂמְאִילָה[1] :

Selbst die Fassung in 𝔐 könnte (worauf ich aber weniger Gewicht lege), mit Perfekta des Bedingungssatzes ähnlich gelesen werden:

אם השמאלת והימנתי ואם הימנת והשמאלתי:

Tübingen. C. F. SEYBOLD.

---

3. *Zur* **Erklärung der Redensart מי אביהם in I Sam 10 12.**

Dr. GEORGE MONTANDON gibt in seinem Buche: Au pays Ghimirra. Récit de mon voyage à travers le Massif éthiopien (1909—1911), Neuchâtel 1913, auf S. 286 folgende Mitteilung, die zur Erklärung der Redensart מי אביהם in I Sam 10 12 beachtenswert ist:

»La langue amharique est très pauvre en jurons et en insultes. *Ezghier* (Dieu) et *Mariam* sont fréquemment employés, il est vrai, pour exprimer l'étonnement ou affirmer à nouveau ce que paraît mettre en doute l'interlocuteur, mais le seul juron insultant classique des Abyssins est *men abatou?* c'est-à-dire »quel est ton père?« Ils l'adressent à tout propos à leurs bêtes et jusqu'à des objets inanimés; par contre ils sont tenus à une grande réserve envers leurs semblables, car, infligée à un homme, cette expression entraîne une forte amende. Son emploi a même été, prétend-on, il y a quelques années, l'occasion d'un événement politique. Le dedjaz Oubié, beau-fils de Ménélik et gouverneur des Aroussi, jouissait d'une considération et d'un embonpoint représentifs de sa haute situation, lorsqu'un soir, un mauvais soir d'orage et de colère, il administra à sa femme la fâcheuse locution. Celle-ci de s'en plaindre à son père .... qui enleva au dedjaz sa province et, qui plus est, sa femme.«

Genf. LUCIEN GAUTIER.

---

[1] Die „synkopierten" Formen ziehe ich vor, vgl. GESEN.-K.[27] § 56.

4. *Zur sexuellen Abstinenz in I Sam 21 5ff.*

KÖHLER schreibt oben S. 25 gegen SCHWALLY: „Für Abimelek — ist wohl Versehen für Achimelek — ist David keineswegs „„auf dem Kriegspfad gegen Saul"", mithin kommt das sexuelle Tabu des Kriegs hier gar nicht in Betracht". Dieser Satz ist falsch und richtig zugleich. Richtig ist, daß Achimelek an das sexuelle Reinsein als Bedingung des Nahens zum Heiligtum denkt. Dies betont KÖHLER mit vollem Recht. Unrecht aber hat er mit der weitern Behauptung, das sexuelle Tabu des Krieges komme „hier" — das kann doch nur meinen: in der Stelle 21 5ff. — „gar nicht in Betracht". Wenn David in v. 6 dem Priester sagt: schon bei ihrem Weggang seien seine Leute — mag man כְּלֵי mit „Leib" oder mit „Waffen, Geräte" übersetzen, was hier nichts zur Sache tut — heilig gewesen, obwohl es (דֶּרֶךְ חֹל) ein gewöhnliches Unternehmen war, so bleibt die Frage: was wäre für David das Gegenteil dieses דֶּרֶךְ חֹל? An und für sich kann er natürlich dem Priester sagen wollen: wir hatten gar nicht die Absicht, einen Gang zu deinem oder sonst einem Heiligtum zu machen, haben uns aber doch für alle Fälle heilig gehalten. So mußte sich KÖHLER das Wort Davids denken. Wenn man aber bedenkt, daß vor dem Priester der schon berühmte und verehrte oder gefürchtete (v. 2) Philisterkämpfer steht, dessen Leute irgendwo auf ihn warten, der also mit einer Anzahl von Leuten zur Ausführung irgend eines königlichen Auftrags auszog, so hat er viel eher sagen wollen: unser Auftrag ist an sich kein kriegerischer — Einholen von Vorräten, Eintreiben von Steuern oder dergl. —; aber ein Kriegsmann muß immer bewaffnet und für alle Fälle gerüstet sein, so haben wir uns beim Weggehen nicht nur mit unsern Waffen versehen, sondern halten auch die für solche Unternehmungen in Betracht kommenden Leute zum Voraus rein; nur mir selbst reichte die Zeit nicht, Waffen anzulegen (v. 9). Demnach wäre David freilich nicht auf dem Kriegspfad, am wenigsten auf dem gegen Saul, wohl aber kommt die Stelle für das Kriegstabu allen Ernstes in Betracht.

Für die sexuelle „Kontinenz" beim Heiligtumsbesuch sind die Mitteilungen aus Lydien von hohem Interesse. Doch bleiben immer die wichtigsten Analogien die spezifisch semitischen, wie die bekannte Stelle der 2. Sure des Qoran (s. m. Gesch. d. V. Isr. II² 151, Anm. 2).

Leipzig. RUDOLF KITTEL.

5. סאסא Jes 27 8 und שאשא Hes 39 2.

Das nur Jes 27 8 vorkommende סאסא ist unbekannter Bedeutung. Die Vermutung liegt nahe, daß es folgendem שלח bedeutungsverwandt ist, wenn nicht vielleicht sogar בשלחה Glosse zu בסאסאה ist. Man wird dann etwa „scheuchen“ als Grundbedeutung ansetzen dürfen, was zu „verscheuchen“ oder „wohin scheuchen“ (mit Angabe des Zieles) entwickelt zu denken wäre. In gleichfalls unbekanntem ששא Hes 39 2 wird GES.-KAUTZSCH, Gramm. § 55f. Pilpelform von שאשא vermutet, wozu ähnliche Fälle vorliegen. Die für סאסא vermutete Bedeutung „scheuchen“ paßt Hes 39 2 ausgezeichnet. Ich möchte daher vermuten, daß in סאסא und שאשא (oder שׂאשׂא?) der gleiche nur im Zischlaut verschieden entwickelte (oder nur orthographisch verschiedene?) klangmalende Stamm vorliegt.

Rostock. J. HERRMANN.

---

6. Jesaja 53 12.

Daß die Worte לכן אחלק לו ברבים nicht richtig überliefert sein können, liegt auf der Hand: die vereinzelte erste Person, die nur Jahwe zum Subjekt haben könnte, ist unmöglich, אחלק unmittelbar vor folgendem יחלק unerträglich. LXX mit ihrem διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς = לכן ינחל לו רבים hat offenbar den ursprünglichen Text erhalten: er vermeidet die schweren Anstöße von MT und bringt einen Gedanken, wie er gar nicht besser in den Zusammenhang passen könnte. Hält man ihn für ursprünglich, so hat das aber auch seine Konsequenzen für den Parallelstichos ואת עצומים יחלק שלל, an dem meines Wissens noch niemand Anstoß genommen hat. Wohl berührt uns das *Beute teilen* in einer solchen Gedankenverbindung sonderbar; aber der Israelit war in diesem Falle nicht so empfindlich, wie Jes 9 2 und Ps 119 162 deutlich beweisen. Allein wenn auch die Statthaftigkeit der bildlichen Redensart חלק שלל nicht bezweifelt werden darf — paßt sie in unsern Zusammenhang? Wer wären denn die *Gewaltigen*, mit denen der Knecht Beute teilt? Das müßten doch ihm Gleichstehende sein, während er nach dem klaren Sinn des Ganzen vielmehr über allen stehen soll, so daß selbst Könige vor ihm in Ehrfurcht verstummen und seine einzigartige Herrlichkeit und seine Herrscherstellung anerkennen. Außerdem verlangt die in diesem Abschnitt besonders sorgfältige Paarung der Stichen notwendig einen Parallelgedanken zu dem vorhergehenden. Da in unserer

ganzen Perikope רבים zu den Stichworten gehört und überall 52 18 53 11 und 12b *Viele* bedeutet, so darf man es auch hier nicht als *Große* fassen: eben die *Vielen*, denen er Gerechtigkeit gebracht und deren Schuld er getragen hat, die soll er künftig *für sich besitzen* — רבים hier in gleicher Weise aufgenommen, wie פשעים in v. 12a und b. Etwas Ähnliches muß nun auch von den עצומים ausgesagt sein, welche offenbar den רבים gegenüber Steigerung sind: nicht nur *Viele*, sondern auch die *Gewaltigen* sollen ihm zufallen, er soll nicht mit ihnen Beute teilen sondern sie selbst „zum Raube haben" (LUTHER). Und diesen durch Zusammenhang und Parallelismus geforderten Sinn erhalte ich durch eine einfache Umstellung des Buchstabens ק: ואת עצומים יקח לשלל. *Beute* steht bildlich in der dreimal bei Jeremia vorkommenden Wendung והיתה נפשׁ׳ לשלל Jer 21 9 38 2 39 18 cf. auch 50 10; die vollständige Wortparallele bietet Gen 43 18 לקחת אתנו לעבדים cf. auch Hi 40 28, ferner Ausdrucksweisen, wie das allbekannte לקח לאשה, weiter לקח לרקחות לטבחות ולאפות 1 Sam 8 13, לקח לכהנים ללוים Jes 66 21, לקח לעם Ex 6 7, לקח לחטאת Lev 9 2 und Parallelen, לקח לבת Esth 2 7 15. Also: *und die Gewaltigen wird er zur Beute nehmen* cf. auch מלקוח 49 24 und 25. Und nun vergegenwärtige man sich den Stichos nach diesem Text in scriptio continua ואתעצומימיקחלשלל, um sich zu sagen, daß bei der großen Häufigkeit von חלק שלל die Verlesung oder Verschreibung von יקחלשלל zu יחלקשלל fast eine Naturnotwendigkeit war — LXX hat bereits ebenso gelesen, und bei MT hat dann die Verderbnis weiter gewirkt und das אחלק im vorhergehenden Stichos zu Stande gebracht; sie hat dann auch manchen Exegeten veranlaßt, das רבים dort als *Große* zu fassen.

Nach meiner Meinung hat der letzte Achtzeiler unserer Perikope ursprünglich gelautet:

Für die Mühsal seiner Seele sollte er Licht sehen (LXX)
Durch sein Leiden (ברעתו) *Gerechtigkeit schaffen Vielen*
Deßhalb wird er Viele für sich besitzen
Und die Gewaltigen zur Beute nehmen
Darum daß er hingab in den Tod seine Seele
Und sich unter die Frevler zählen ließ
Während er die Sünden Vieler trug
Und für die Frevler eintrat.

Halle a. d. S., den 17. Juli 1916. C. H. CORNILL.

7. *Zu Psalm 9 14.*

Daß LÖHR (s. oben S. 233) sich veranlaßt sieht, zu Ps 9 14 eine neue Verbesserung in Vorschlag zu bringen, kann als Beweis dafür gelten, daß die bisher bekannt gewordenen Konjekturen nicht befriedigend sind. Da ich nun aber die Lösung LÖHRs auch für keine glückliche halten kann, erlaube ich mir, den Fachgenossen die Lesung vorzulegen, die ich schon lange meinen Studenten empfehle. Ps 9 14 hat nach meinem Urteil ursprünglich gelautet:

חָנֵּנִי יהוה ראה עניי | שָׂאֵנִי מָרוֹם משערי־מות׃

Wenn man für חָנֵּנִי lieber חָנְנֵנִי, das von der Mehrzahl der Handschriften geboten wird, und für שָׂאֵנִי lieber נְשָׂאֵנִי, das nach dem Imperativ נְשָׂא Ps 10 12 allenfalls für möglich zu halten ist, schreiben will, habe ich nichts dagegen. Auch die Frage, ob der Inhalt von Ps 9 und 10 nicht eher die Lesung der Perfekta חַנַּנִי (חֲנָנַנִי), רָאָה und נְשָׂאַנִי erfordere, lasse ich unerörtert, einmal weil der Context des alphabetischen Psalmes keine sichere Entscheidung gibt (man vergleiche nur die Bitte [10 12], *Jahwe möge die Armen nicht vergessen,* mit der bestimmten Aussage [9 13], *Jahwe habe das Schreien der Armen nicht vergessen*) und dann weil die Entscheidung für den Imperativ, den ich für richtig halte, oder für das Perfekt meinen Emendationsvorschlag unberührt läßt. Die Konsonanten stehen fest; nur wenn man נשאני nicht auch für den Imperativ möglich hält, ergibt sich eine kleine Differenz, die aber nichts besagen kann.

Schon die einfache Übersetzung zeigt die Vorzüge der vorgeschlagenen Emendation:

Sei mir gnädig, Jahwe, sieh meine Not,
Hebe mich empor aus des Todes Pforten!

Der Sinn ist vortrefflich, der Gedankengang gibt zu keinen Bedenken Anlaß. Auch der Parallelismus der beiden Stichen läßt nichts zu wünschen übrig und das Metrum (vierhebige Stichen) ist nun völlig ohne jeden Anstoß. An dem Recht, נשא מרום mit *empor heben* zu übersetzen, kann man angesichts des Gebrauchs dieses Ausdrucks mit dem Objekt עין für *die Augen emporheben* (II Reg 19 22 = Jes 37 23; Jes 40 26) auch nicht zweifeln.

Dazu kommt, daß die Textverderbnis, die schon von der LXX bezeugt ist, sich von diesem Grundtext aus auf die leichteste Weise erklärt: Das מ vor שנאי rührt von dem Abirren des Auges des Schreibers auf den Anfang eines der folgenden zwei Wörter her, wenn er nicht

schon im Gedanken an ענוים v. 13 auch v. 14 ענוים statt עניי geschrieben hatte. Durch dies Versehen aufgeregt beging er sogleich noch zwei neue Fehler, indem er נ vor statt erst nach א (שנאי statt שאני) und drei מ statt nur zwei, also nochmals ein מ zuviel (מרוממ[י]מש' statt מרום מש') schrieb; das Suffix י ist dann erst nachträglich eingesetzt, um für die Lesart mit den zwei falschen מ einen leidlichen Sinn herauszubringen (ohne י läge die Übersetzung nahe: *indem du etliche meiner Feinde aus des Todes Pforten erhebst*). So will es mir scheinen, als ob die vorgeschlagene Emendation allen Anforderungen entspreche.

Bern. KARL MARTI.

---

8. Eine arabische Parallele zu בִּי אֲדֹנִי.

LUDWIG KÖHLER ist es S. 26f. dieses Jahrgangs hauptsächlich mit Hilfe einer georgischen Parallele gelungen, den Ursprung und die Bedeutung der Redewendung בִּי אֲדֹנִי aufzuhellen. Zur Bestätigung seiner Erklärung, daß der ursprüngliche Sinn gewesen sei: „auf mich, mein Herr, komme alles, was etwa an Unglück dir drohen möchte", sei auf eine arabische Parallele hingewiesen. In der zweiten von AUGUST FISCHER neu bearbeiteten und herausgegebenen Aufl. von R. BRÜNNOWS Arabischer Chrestomathie, Berlin 1913, steht im Glossar S. 96 unter فَدَى folgende Bemerkung: „جُعِلْتُ فِدَاكَ *möge ich zu deinem Lösegeld gemacht werden!* d. h. *möchte ich mich für dich aufopfern können!* (beliebte Bezeugung großer Ergebenheit)". Instruktiv ist auch die Anwendung, welche diese Formel in der auf S. ٣ der Chrestomathie mitgeteilten Anekdote findet: Ein Christ und ein Muslim, der ein gelehrter Kenner der Tradition ist, treffen auf einem Schiffe zusammen. Der Christ gießt sich aus seinem mitgeführten kleinen Weinschlauch einen Becher Wein ein und kredenzt, nachdem er ihn getrunken hat, einen zweiten dem Muslim; wie dieser ruhig darnach greift, um zu trinken, ruft ihm aber der Christ zu: جُعِلْتُ فِدَاكَ! — So konventionell der Gebrauch der arabischen Formel mag geworden sein, auch hier klingt der ursprüngliche Sinn noch durch: „möchte ich an deiner Statt die Strafe erdulden, die du durch die Übertretung des muslimischen Verbotes, Wein zu trinken, auf dich ladest!" So erhellt auch die arabische Formel den Sinn der hebräischen Redewendung.

Bern. KARL MARTI.

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

BARNES, W. E., Textual Criticism of the Old Testament, s. JThSt XVII, 68 (Juli 1916), 385—388.

FLEISCHMANN, P., Alttestamentliche Lyrik (Religionsgesch. Volksbb. VI, 8). Tübingen 1916. 60 S. Kl.-8°.

† GRAY, G. B., The Forms of Hebrew Poetry. London 1915. 312 S. 8°.

GUNKEL, H., Was bleibt vom Alten Testament? Göttingen 1916. 34 S. 8°.

† HOFFMANN, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. 2. Heft. Berlin 1916. 87 S. Lex.-8°.

† NOBLE, F. P., Negative Criticism of Destructive Critics, s. BS 1916, Juli, 396—421.

RAHLFS, A., Über Beeinflußung der alttestamentlichen Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis, s. Festschrift für Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, S. 129—136.

RAHLFS, ALFR., Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament, s. NGG 1916, 3, 315—347.

WATERMAN, LEROY, A Half-Century of Biblical and Semitic Investigation, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 219—229.

TORCZYNER, H., Das Semitische 1913—1915 mit Ausschluß der Assyriologie, des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien (Wissenschaftl. Jahresbericht), s. ZDMG 1916, 1/2, 274—291.

2. Text und Übersetzungen.

BERTHOLET, A., Aus heiligen Quellen. Ein Büchlein von Krieg und Sieg. München 1916. 64 S. 12°.

BLAU, LUDWIG, Berichtigungen und Bemerkungen zum hebräischen Teile von E. Tisserant's Specimina Codicum Orientalium, s. ZDMG 1916, 1/2. 179—184.

† DENK, J., Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1.—9. Jahrh. Probeheft. 19 S. Fol. Nebst: Der neue Sabatier. 32 S. 8°. Leipzig 1916.

† Duodecim Prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus, ed. C. WESSELY. Leipzig 1915. 13 + 308 (autogr.) S.

HIRSCHFELD, H., Fragments of Sa'adyāh's Arabic Pentateuch Commentary II, s. JQR VII, 1 (Juli 1916), 45—60.

HUBER, K., Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus. Gießen 1916 VIII, 124 S. 8°.

JEANNOTTE, H., Le texte du psautier de saint Hilaire de Poitiers, s. RB 1916, 1/2, 61—89.

Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen.

Heft 6: LÜTKEMANN, L., und A. RAHLFS, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16, aus einer Sinai-Handschrift hrsg. Berlin 1915, S. 231—386.

Heft 7: RAHLFS, A., Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen. Berlin 1915, S. 387—422.

PINCUS, SIEGBERT, Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus (Schluß), s. ZDMG 1916, 1/2, 97—125.

† VOGELS, H. J., Versuch einer Methode zur Erforschung der Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung, s. BZ 1915, 4, 322—333.

3. Altes Testament und Altertum.

BÖHL, F. M. Th., Ausgewählte Keilschrifttexte aus Boghaz-Köi, s. ThT 1916, 2 u. 3, 159—215; 4 u. 5, 303—326.

EBELING, E., Ein Preislied auf Babylon, s. OLZ 1916. 5, Sp. 132f.

FÖRTSCH, WILH., Die älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*, s. OLZ 1916, 7, Sp. 310f.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Jastrow, Morris, Jr., Older and Later Elements in the Code of Hammurapi, s. JAOS 36, 1 (Juni 1916), 1—33.
Knudtzon, J. A., u. O. Schroeder, Zum sog. 2. Arzawa-Brief, s. OLZ 1916, 5, Sp. 13—138.
Luckenbill, D. D., Old Babylonian Letters from Bismya, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 270—292.
† Nikel, Johs., Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. 5. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. München 1916. 72 S. Gr.-8°.
Pinches, Th. G., Early Babylonian Chronology and the Book of Genesis, s. ET XXVII, 11 (Aug. 1916), 517—521.
Ungnad, Arthur, Materialien zur akkadischen Sprache (bis zum Ende der Ur-Dynastie). (Mittheilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1915, 2). Leipzig 1916. 96 S. Gr.-8°.

4. Exegese.

† Bönhoff, Die mutmaßliche Grundgestalt der priesterlichen Geschichtsquelle im Hexateuch, s. SS 1916, 7, 290—311.
† Jacob, B., Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch. Leipzig 1916. 108 S. Gr.-8°.
† Wiener, H. M., Prof. Lofthouse and the Criticism of the Pentateuch. III, s. BS 1916, Apr., 214—260.
† Zellinger, Johs., Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster 1916. V, 128 S. Gr.-8°.
† Jirku, Die Gottesnamen in Gen. 2, 4^b—3, $_{24}$, s. NKZ 1916, 6, 457—465.
Prince, J. Dyneley, The So-called Epic of Paradise, s. JAOS 36, 1 (Juni 1916), 90—114.
Fischer, A., Arab. *huwa lizqi* nnd Genesis 2, $_{21}$f., s. WZKM 1916, 425—437.
† Robertson, E. S., The Bible's Prose Epic of Eve and her Sons. ‚J'Stories in Genesis. London 1916. 8°.
† Eberharter, A., Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen u. religionsgesch. Forschung, s. ThQ 1916, 1, 67—76.
† Pavlica, A., Der Regenbogen als Zeichen des Bundes, s. BZ 1915, 4, 289—291.
Gardner, W. R. W., Genesis XVIII. 20, 21, s. ET XXVII, 8 (Mai 1916), 384.
Kennedy, J., Genesis XVIII. 20, s. ET XXVII, 7 (April 1916), S. 333.
† Eberharter, A., פַּחַד יִצְחָק in Gen 31, $_{42}$, $_{55}$, s. BZ 1915, 4, 292—295.
† Coffin, H. S., The Ten Commandements. London 1916. 8°.
Gardner, W. R. W., Numbers VII. 89, s. ET XXVII, 11 (Aug. 1916), 521f.
Canney, Maurice A., Numbers XXII. 21—31, s. ET XXVII, 12 (Sept. 1916), 568.
† Mager, H., Die Peschittho zum Buch Josua. Untersucht. Freiburg i. B. 1916. XI, 111 S. Gr.-8°.
† Krohn, A. E., Debora. Göttingen 1916. 32 S.
Segal, M. H., Studies in the Books of Samuel. II The Composition of the Book, s. JQR VI, 4 (April 1916), 555—587.
Willcock, J., 1 Samuel XII. 11; Hebrews XI. 32, s. ET XXVIII, 1 (Okt. 1916), 41f.
Caspari, Wilh., Eine Dodekapolis in 1. Sam. 30, $_{27-30}$, s. OLZ 1916, 6, Sp. 173—178 u. 7, Sp. 200—204.
Schroeder, O., סֵפֶר (2. Kön. 12, $_{5-13}$) und *amêl sipiri*, s. OLZ 1916, 8, Sp. 228—230.
Kennedy, J. Isaiah I. 27, s. ET XXVII, 11 (Aug. 1916), 523.
† Hehn, J., שׁוּלִים Is. 6, $_1$ = ‚Schleppen'? Die Bedeutung von שׁוּל u. שׁאוּל, s. BZ 1916, 1, 15—24.
Herrmann, J., Ein Widerschein ägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, $_1$, s. OLZ 1916, 4, Sp. 110—113.
Abel, F.-M., Le commentaire de saint Jérome sur Isaïe, s. RB 1916, 1/2, 200—225.
† Oesterley, W. O. E., Studies in Isaiah 40—64. London 1916. 192 S. 8°.
Gautier, L., Le Prophète Jérémie. Etude d'un caractère. Lausanne 1916. 31 S. Kl.-8°.
Sperber, Jacob, Zu Jer. 37, $_{12}$, s. OLZ 1916, 5, Sp. 131f.
† Caspari, W., War der Prophet Hosea eine geschichtliche Person?, s. ThStK 1916, 3, 376—381.
Robinson, T. H., The Structure of the Book of Obadiah, s. JThSt XVII, 68 (Juli 1916), 402—408.
† Dodson, T. H., The Book of Jonah. London 1916.
Cornill, C. H., Die Prophetie Zephanjas, s. ThStK 1916, 3, 297—332.
† Aalders, H. C., Maleachi 2, $_{15}$, s. GerefThT 1916, April 555—559.
† Hellebronth, A., Spuren uralter textkritischer Noten im MT des Psalters, s. BZ 1915, 4, 296—308.
† Grimme, H., Zu Psalm 19, s. BZ 1915, 4, 309—311.

Weir, T. H., Ps. XXIII. 5, s. ET XXVII, 9 (Juni 1916), 428f.
Hudson, J. R., Psalm XXXII. 7, s. ET XXVII. 7 (April 1916), S. 334.
McLean, Norman, Textual Criticism of the Old Testament [Ps 97, $_{11}$], s. JThSt, No. 67 (April 1916), 298f.
† Torczyner, H., Ein Psalm über den Tod, s. WZKM 1915, 1/2, 48—59.
Whitaker, G. H., Proverbs XVIII. 10, s. ET XXVII, 11 (Aug. 1916), 521.
† Provence, S. M., The Book of Job, s. RevExp 1916, 2, 201—213.
Palache, J. L., Drie Plaatsen uit het boek Job [4 $_{10-12}$ 5 $_5$ 6 $_7$], s. ThT 1916, IV/V, 347—356.
Burkitt, F. C., On Celtis 'a chisel': a study in Textual Tradition [zu Hi 19 $_{23}$ $_{24}$], s. JThSt XVII, 68 (Juli 1916), 389—397.
† Hudal, A., Die Auslegung von Job 19, $_{25-27}$ in der katholischen Exegese, s. Kath 1916, 5, 331—345.
Löhr, M., Job 28, $_5$, s. OLZ 1916, 6, Sp. 178f.
Gunkel, H., Esther (Religionsgesch. Volksbb. II, 19/20). Tübingen 1916. 119 S. Kl.-8°.
Wolff, M., Is het Boek Esther historie of fictie?, s. ThT 1916, 2 u. 3, 75—120.
† Becker, C. H., Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuche, s. NGG 1916, 1, 7—57.
† Pflanzl, M., Ein christliches Schriftstück im AT: Dan 7, s. IThZ 1916, 3, 277—299.
Browne, L. E., A Jewish Sanctuary in Babylonia [zu Esra 8 $_{17}$], s. JThSt XVII, 68 (Juli 1916), 400f.
† Hölscher, G., Über die Entstehungszeit der ‚Himmelfahrt Moses'. I, s. ZNT 1916, 2, 108—127.
† Peters, N., Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomos, Kap. 9, s, BZ 1916, 1, 1—14.
† Grosheide, F. W., De Oden van Salomo. I, s. Geref ThT 1916, Juni, 69—78.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Beer, Georg, Hebräisches Übungsbuch (Sammlung Göschen). Berlin u. Leipzig 1916. 135 S. 12°.
Bonaccorsi, G., A proposito di simitismi nel N. T., s. RB 1916, 1/2, 171—176.
Breasted, James H., The Physical Processes of Writing in the Early Orient and Their Relation to the Origin of the Alphabet, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 230—249.
Burch, Vacher, The Name Barnabas and the Paraclete, s. ET XXVII, 11 (Aug. 1916), 524.
Delitzsch, Friedrich, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie, s. OLZ 1916, 6, Sp. 161—173 u. 7, Sp. 193—200.
König, Ed., Zur Vorgeschichte des Namens „Russen", s. ZDMG 1916, 1/2, 92—96.
† Laible, H., שאיני oder שאני? s. MGWJ 1916, 1/2, 29—40.
Littmann, E., Hārūt und Mārūt, s. Festschrift für Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, S. 70—87.
Lommel, H., Verwechslung von ה und א im Awesta, s. Festschrift für Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, S. 97—108.
Meissner, Bruno, Die 2. p. f. Pl. des Permansivs, s. OLZ 1916, 7, Sp. 209.
Möller, Hermann, Die semitischen *p*-Laute, s. ZDMG 1916, 1/2, 145—163.
Schroeder, Otto, *amēlu kinistum* — אַנְשֵׁי הַכְּנֶסֶת, s. OLZ 1916, 9, Sp. 268—270.
Sethe, Kurt, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache. Mit drei Tafeln. Schriften der Wissensch. Gesellsch. in Straßburg. 25. Heft. Straßburg 1916. VIII, 147 S. Gr.-8°.
Strack, H. L., Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. Leipzig 1916. XVI, 204 S. 8°.
† Torczyner, H., Die Entstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. 1. Bd. Wien 1916. XXIII, 300 S. Gr.-8°.
† Walde, Bernh., Christliche Hebraisten am Ausgang des Mittelalters. Münster 1916. XVI, 230 S. Gr.-8°.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

† Batley, J. Y., The Problem of Suffering in the Old Testament. London 1916. 8°.
Bertholet, Alfr., The Pre-Christian Belief in the Resurrection of the Body, s. AJTh XX, 1 (Jan. 1916), 1—30.
Bertholet, Alfr., Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auf-

erstehungsglauben, s. Festschrift Fr. C. Andreas zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden u. Schülern. Leipzig 1916, 51—62.
Böhl, Fr. M. Th., *Mummu* = Logos?, s. OLZ 1916, 9, Sp. 265—268.
Boissier, Alfred, Le Culte de Diane en Suisse et l'origine du Fraumünster à Zürich. Genève 1916. 72 S. Gr.-8°.
Ebeling, E., Ein Fragment aus dem Mythus von der großen Schlange, s. OLZ 1916, 4, S. 106—108.
Frey, I.-B., Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, s. RB 1916, 1/2, 33—60.
Frothingham, A. L., Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and of the Caduceus, s. AJA XX (1916), 2, 175—211.
† Heinisch, P., Die Idee der Heidenbekehrung im AT. Münster 1916. 70 S. Gr.-8°.
Jastrow, Morris, Jr., The Sumerian View of Beginnings, s. JAOS 36, 1 (Juni 1916), 122—135.
† Kittel, R., Das Alte Testament und unser Krieg. Leipzig 1916. 54 S. 8°.
König, Ed., Zur Weisheitslehre des Alten Testaments, s. NKZ XXVII, 5, 325—342.
Lammens, H., L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés, s. JA 11. série, tome VI, No. 2 (Sept.-Okt. 1915), 239—279.
† Lofthouse, W. F., The Mosaic Codes and Popular Hebrew Religion, s. Exp 1916, Jan., 66—80.
† Mosbech, H., Essaeismen. Et Bidrag til Senjoededommens Religionshistorie. Kopenhagen 1916. 8°.
Proost, K. F., Adam — Christus — Satan, s. ThT 1916, IV/V, 372—386.
Reitzenstein, R., Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur, s. Festschrift für Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, S. 33—50.
† Ridderbos, J., Farizeesche heilsverwachting, s. Geref ThT 1916, Mai, 1—14; Juni, 49—61.
Smith, J. M. Powis, The Effect of the Disruption on the Hebrew Thought of God, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 261—269.
Spiegelberg, W., Eine Illustration der Rammessidenzeit zu dem ägyptischen Mythus vom Sonnenauge, s. OLZ 1916, 8, Sp. 225—228.
† Taylor, W. C., Moral Difficulties in the Old Testament, s. RevExp 1916, 3, 388—396.
Völter, D., Die Menschensohn-Frage neu untersucht. Leiden 1916. III, 56 S. Gr.-8°.
† Weinreich, O., Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen. Gießen 1916. VII, 124 S. Gr.-8°.

7. Geschichte Israels.

Beer, Georg, Juda und Israel, s. Paulys Real-Encyclopädie IX, Sp. 2399—2460.
† Clerico, D., Le sette del giudaismo (Farisei, Sadducei, Esseni). Studio storico. Bagnacavallo 1916. 8°.
† Goethals, A., Le Pseudo-Josèphe (Antiquités XVIII §§ 63—84). Bruxelles 1914. 49 S. Gr.-8°.
Gunkel, H., Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament. Göttingen 1916. 52 S. 8°.
† Hirsch, J., Die Vorgeschichte Israels und seine Religion, s. MGWJ 1916, 1/2, 19—28.
Kittel, Rud., Geschichte des Volkes Israel. I. Band. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. Dritte, aufs neue durchgearb. Aufl. Gotha 1916. XVI, 696 S. Gr.-8°.
Meinhold, H., Geschichte des jüdischen Volkes. Leipzig 1916. 106 S. Kl.-8°.
Mowinckel, Sigmund, Statholderen Nehemia Studier til den jødiske menighets historie of litteratur. Første samling. Kristiania 1916. XIV, 217 S. Lex.-8°.
Price, Ira M., Some Observations on the Financial Importance of the Temple in the First Dynasty of Babylon, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 250—260.

8. Geographie Palästinas.

PEF April 1916. — Notes and News 51—59. — Crace, J. D., Col. Sir Charles Moore Watson 60—63. — Masterman, E. W. G., and R. A. S. Macalister, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine 64—71. — Baldensperger, Phil. J., The Immovable East 71—77. — Pilcher, E. J., Hebrew Weights in the Book of Samuel 77—85. — Offord, Joseph, Babylonian and Hebrew Theophoric Names 85—94; Archaeological Notes 94—97. — Cobern, Camden M., Dr. H. Clay Trumbull and Kadesh-Barnea 97—100. — Notes and Queries 100—102.

PEF July 1916. — Notes and News 103—117. — Annual General Meeting of the Palestine Exploration Fund 118—122. — CRACE, J. D., Lord Kitchener 122f. — HULL, EDW., Lord Kitchener and Palestine Exploration 123—125. — MASTERMAN, E. W. G., and R. A. S. MACALISTER, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine (*continued*) 126—137. — OFFORD, JOS., Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 138—148. — AIRY, W., Miscellaneous Ancient Weights in the Fund's Museum 149f. — Reviews and Notices of Publications 151—153. — Notes and Queries 153f.

ZDPV XXXIX, 1—2. — GUTHE, H., Zum Gedächtnis an Karl Reinicke 1—3; — Zum Gedächtnis an Paul Schröder 5f. — KILLERMANN, S., Bestimmungstabelle der palästinischen Flora 7—93. — KRAUSS, S., Naara, Neara, Noaran 94—97. — DUENSING, H., Die Abessinier in Jerusalem 98—115. — WIGAND, K., Disjecta membra Palaestinensia. 2. Marmorner Nike-Torso aus Dēr el-Kal'a 115—117. — BLANCKENHORN, M., Bericht über die meteorologischen Stationen des DPV 118—121; — Regenfall im Winter 1914/15 122f.; — Meteorologische Beobachtungen im Jahre 1915 in 'Ain eṭ-Ṭābigha 124f. — Bücherbesprechungen, Zeitschriftenschau, Vereinsnachrichten 126—152.

THOMSEN, P., Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu (Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde II, 1). Leipzig 1916. 39 S. 8°.

BERTHOLET, ALFR., Landbau und Altes Testament, s. Schweiz. Archiv für Volkskunde XX (1916), 29—37.

BOISSIER, ALFRED, La situation du Paradis terrestre, s. Le Globe, LV, Mém., 1916 (Genève), S. 1—26.

CANAAN, T., Die Wintersaat in Palästina, s. ZDMG 1916, 1/2, 164—178.

† CART, L., Au Sinaï et dans l'Arabie pétrée. Paris 1916. 8°.

COVEY-CRUMP, W. W., The Situation of Tarshish, s. JThSt XVII, No. 67 (April 1916), 280—290.

† JÉCQUIER, G., Le Sinaï et l'Exode, s. RThPh 1916, Jan.-April, 16—25.

KITTEL, RUD., Das Nordende des Roten Meeres, s. ZDMG 1916, 1/2, 143f.

† NEIL, J., Palestine Life: its Light on the Letter of Holy Scripture. London 1916. 410 S. 8°.

9. Archaeologie.

EISEN, G., The Characteristic of Eye Beads from the Earliest Times to the Present, s. AJA 1916, 1, 1—27.

EISEN, G., The Origin of Glass Blowing, s. AJA XX (1916), 2, 134—143.

† GRESSMANN, H., L'archéologie de l'Anc. Test., s. RThPh 1916, Jan.-Apr., 26—53.

ITALIE, E., Dooven, stommen en doofstommen in de Joodsche oudheid, s. ThT 1916, IV/V, 357—372.

LEBENDIGER, J., The Minor in Jewish Law, s. JQR VI, 4 (April 1916), 459—493; VII, 1 (Juli 1916), 89—111; VII, 2 (Oktober 1916), 145—174.

† MAHLER, E., Handbuch der jüdischen Chronologie. Leipzig 1916. XVI, 636 S.

MICHON, É., Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs (*fin*), s. RB 1916, 1/2, 121—170.

PALACHE, J. L., Über das Weinen in der jüdischen Religion, s. ZDMG 1916, 1/2, 251—256.

WEILL, M. R., La période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie. Synthèse historique et histoire de la tradition ultérieure, s. JA VI, 1 (Juillet-Août 1915), 1—150.

WEISSBACH, F. H., Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde, s. ZDMG 1916, 1/2, 49—91.

† Wiener, H. M., The Date of Exodus, s. BS 1916, Juli, 354—480.

† WIENER, H. M., Prof. Weismann on Talion and Public Punishment in the Mosaic Law, s. BS 196, Juli, 485—496.

WORRELL, WILL. H., Ink, Oil and Mirror Gazing Ceremonies in Modern Egypt, s. JAOS 36, 1 (Juni 1916), 37—53.

10. Aramaica und Verwandtes.

EPSTEIN, J. N., Eine Nachlese zu den Aḥiqarpapyri, s. OLZ 1916, 7, Sp. 204—209.

GRIGORÉV, AL. Dm., Teksty povésti ob Akirě Premudrom [Texte der Erzählung vom weisen Ahikar, 316 S.]; — Povést ob Akirě Premudrom. Izslědovanie [Die Erzählung vom weisen Ahikar. Untersuchung; 562 S.] in Čtenija (Vorlesungen) in der Kais. Gesellsch. f. russische Geschichte und Altertümer an der Moskauer Univ. Moskau 1908, 3 1909, 3; 1912, 1 1913, 1 [und separat]. — [Mitgeteilt von Dr. W. LÜDTKE, Bibliothekar in Kiel].

SPRENGLING, M., Antonius Rhetor on Versification. With an Introduction and Two Appendices, s. AJSL 1916, 3 (April), 145—216.

SPRENGLING, M., Severus bar Shakko "Poetics", Part II, s. AJSL XXXII, 4 (Juli 1916), 293—308.

11. Judaica.

Albrecht, K., 'Orla (Vorhaut). Text, Übersetzung u. Erklärung. Nebst einem textkrit. Anhang. (Die Mischna. 1. Seder. 10. Traktat.) Gießen 1916. 42 S. Gr.-8°.

Berger, Emil, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis (Schriften der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums IV, 3—4). Berlin 1916. VIII, 107 S. Gr.-8°.

Efros, J. J., The Problem of Space in Jewish Mediaeval Philosophy, s. JQR VI, 4 (April 1916), 495—554; VII, 1 (Juli 1916), 61—87; VII, 2 (Oktober 1916), 223—251.

Fiebig, E., Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart (Religionsgesch. Volksbb. II, 21/22). Tübingen 1916. IV, 68 S. Kl.-8°.

† Friedmann, E., Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil. Nach einer Berliner Hdschr. (Or. 405). Einleitung, Text u. Übersetzung. Diss. Freiburg (Schweiz) 1915. 70 S. 8°.

† Goodman, P., and A. D. Lewis, Zionism, Problems and Views. With Introd. by M. Nordau. London 1916. 8°.

Kellermann, Benzion, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes. Zweiter Teil. Schriften der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums V, 1—3. Berlin 1916. X, 352 S. Gr.-8°.

† Ochs, S., Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Bb. Jeremias, Ezechiel, Sprüchen, Esra, Nehemia u. Chronik, s. MGWJ 1916, 1/2, 41—58.

† Ochs, S., Ibn Esras Leben und Werke nebst den hergestellten Kommentaren zu Jeremia, Ezechiel, Proverbia, Esra, Nehemia u. Chronik. Diss. Breslau 1916. 42 S. 8°.

Schwab, M., Deux singuliers éléments de bibliographie orientale, s. JA 11. série, tome VI No. 2 (Sept.-Okt. 1915), 311—320.

† Singermann, F., Die Kennzeichnung der Juden im Mittelalter. Diss. Freiburg i. B. 1915. 51 S. 8°.

† Süssmann, A., Das Erfurter Judenbuch (1357—1407). Leipzig 1915. 126 S. Gr.-8°.

Wolfson, H. A., Crescas on the Problem of Divine Attributes, JQR VII, 1 (Juli 1916), 1—44; VII, 2 (Oktober 1916), 175—221.

[Abgeschlossen den 7. Oktober 1916.]

15. 11. 16.

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

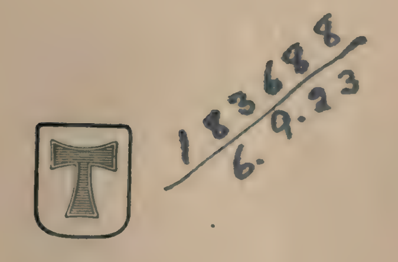
(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

SIEBENUNDDREISSIGSTER JAHRGANG

1917/18



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1918

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Abc der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Abc der Verfasser

Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27.

Von † Dr. Paul Lohmann,

herausgegeben von Privatdozent Liz. Dr. Otto Eissfeldt.

Vorwort von O. EISSFELDT.

Dr. PAUL LOHMANN, den Lesern dieser Zeitschrift aus mannigfachen Abhandlungen in den letzten Jahrgängen bekannt, ist am 15. Juli 1915 bei Iwanie in Ostgalizien als kriegsfreiwilliger Fähnrich in einem österreichischen Infanterieregiment gefallen. Einige Wochen vor seinem Tode hatte er einige letztwillige Verfügungen getroffen und in diesen mich beauftragt, seine Untersuchungen über Jes 24—27 bald literarisch zu verwerten.

In welcher Art diese Verwertung seiner Arbeit geschehen mußte, konnte mir nach Einsicht des Manuskripts nicht zweifelhaft sein. LOHMANNs Arbeit mußte ohne jede irgendwie tiefer eingreifende Änderung veröffentlicht werden. Das Manuskript war so gut wie druckfertig. Meine Aufgabe war ausschließlich, die Literaturangaben und Stellenbelege nachzuprüfen und zu ergänzen, den Stil gelegentlich zu glätten und geringfügige sachliche Versehen zu beseitigen. So bleibt die Arbeit Eigentum des heimgegangenen Freundes.

Einleitung.

1. Historischer Rückblick. Die vorliegende Untersuchung gilt in erster Linie der Frage nach der Komposition von Jes 24—27.

Ältere Anschauung ist, daß die vier Kapitel ein zusammenhangendes einheitliches Ganze ohne Lücke und ohne Zusätze bilden. Diese Meinung vertraten zuletzt diejenigen, die an der Urheberschaft des Pro-

pheten Jesaja festhielten, wie DRECHSLER[1], E. BÖHL[2], HÄVERNICK[3], KEIL[4], FRANZ DELITZSCH[5], V. ORELLI[6], weiterhin aber auch kritischer gerichtete Geister, die eine spätere Ansetzung des Stückes für geboten hielten; so HITZIG[7], BLEEK[8], KUENEN[9], RIEHM[10], DILLMANN[11], SMEND[12].

Die ersten Zweifel an der Einheitlichkeit von Jes 24—27 gingen aus von dem Liede 25_{1-5}. Schon HITZIG hatte erkannt, daß dieser Abschnitt „für den Verfasser ein bloßes Intermezzo" sei, und daß 25_{6}f. sich auf 24_{23} zurückbeziehen, und EWALD suchte den ursprünglichen, nach seiner Meinung durch ein altes Schreibversehen gestörten Zusammenhang wieder herzustellen, indem er 25_{6-11} an Cap. 24 anschließen ließ und 25_{1-5} mit 25_{12} 26_{1-13} zusammennahm, worin er ein Gebet von vier dichterischen „Wenden" zu je sieben Gliedern zu erkennen glaubte[13]. Größere Ausscheidungen nahm erstmals BREDENKAMP[14] vor, der aus apologetischem Interesse, um möglichst viel für die Autorschaft Jesajas retten zu können, sich genötigt sah, Jes $25_{1-5\ 9\ 12}$ $26_{8-13\ 20\ 21}$ 27_{2-6} als spätere Zutaten zu einem jesajanischen Grundstock zu erklären. Wertvoller war die Analyse DUHMs, der die Auffassung, daß das Büchlein nicht einheitlich sei, mit zureichenden Gründen vertrat; als fremde, und zwar jüngere Bestandteile gelten ihm das Lied 25_{1-5}, das Spottlied über Moab 25_{9-11}, ferner wahrscheinlich das kunstvolle Gedicht 26_{1-19} mit 25_{12}, endlich das Lied 27_{2-5}. Somit bleiben für

---

[1] M. DRECHSLER, Der Prophet Jesaja, übersetzt und erklärt, II. Teil, 1. Hälfte, 1849, S. 169—230.

[2] ED. BÖHL, Vaticinium Jes 24—27 commentario illustratum, 1861.

[3] HÄVERNICK, Handbuch der hist.-krit. Einl. in das AT, drei Teile, 1836—1849, II. Teil, 2. Abt. 1844, S. 127—139.

[4] KEIL, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kanonischen und apokryphischen Schriften des AT, 3. Aufl. 1873, S. 258—261.

[5] FRANZ DELITZSCH, Biblischer Kommentar über den Propheten Jesaja, 3. Ausgabe 1879, Seite 273—303. Seine spätere Ansicht s. Mess. Weissagungen 1890, S. 143—145.

[6] V. ORELLI, Die Propheten Jesaja und Jeremia, ausgelegt, 2. Aufl. 1891, S. 89—99.

[7] HITZIG, Der Prophet Jesaja, übers. und ausgelegt, 1833, S. 291—329.

[8] FR. BLEEK, Einl. in das AT, 2. Aufl., herausgeg. von J. BLEEK u. A. KAMPHAUSEN, 1865, S. 463f.

[9] KUENEN, Hist.-krit. Einl. in die Bücher des AT, autorisierte deutsche Ausgabe von WEBER, II. Teil, 1892, S. 89—95.

[10] RIEHM, Einleitung in das AT, bearbeitet und herausgegeben von Dr. ALEX. BRANDT II. Bd. 1890, S. 59.

[11] DILLMANN, Der Prophet Jesaja, erklärt, 1890, S. 219—247.

[12] SMEND, Anmerkungen zu Jes 24—27, ZAW IV 1884, S. 161—224.

[13] EWALD, Die Propheten des Alten Bundes, erklärt, 2. Ausg., III. Bd. 1868, S. 164ff.

[14] BREDENKAMP, Der Prophet Jesaja, erläutert, 1887, S. 162—165.

ihn als Grundstock der Apokalypse übrig: 24_{1-23} 25_{6-8} $26_{20\ 21}$ $27_{1\ 12\ 13}$, weniger sicher sei der Rest von Cap. 27, also v. $_{6-11}$[1]. Der Auffassung DUHMs schlossen sich CHEYNE[2], MARTI[3], GRAY[4] im wesentlichen an.

BÖHMER[5] ging im Anschluß an DUHM in der Analyse noch weiter, indem er den von diesem als Einheit betrachteten Grundstock von Jes 24—27, die Apokalypse, in zwei selbständige Stücke zerlegte, 24 25_{6-8} und $26_{20\ 21}$ $27_{1\ 12\ 13}$, von denen das erste auf einen universalistischen, das zweite auf einen partikularistischen Grundton gestimmt sei. CORNILL[6] ist geneigt, ihm hierin zu folgen.

Größere Zurückhaltung im Zweifel an der Einheitlichkeit unseres Stückes legte KITTEL[7] an den Tag. Nach seiner Meinung genügt es bei richtiger Exegese, 25_{1-5} und 27_{2-6}, die ganz ohne Verbindung dastehen, als Einlage zu betrachten. Graf BAUDISSIN[8] nähert sich dagegen im Prinzip der DUHMschen Auffassung, indem er auf den mangelhaften Zusammenhang an verschiedenen Stellen hinweist, „so daß die einzelnen Teile sich trotz gewisser Gemeinsamkeiten wie selbständige Stücke ausnehmen“. Er hält Einschaltungen in eine die Grundlage bildende apokalyptische Darstellung nicht für unmöglich.

Eine von den bisherigen abweichende Meinung über die Komposition von Jes 24—27 vertritt SELLIN[9]. Er erkennt eine zusammenhangende Apokalypse in $24_{1-6\ 13-23}$ 25_{6-8} 26_{9-19} 26_{20}—$27_{1\ 12\ 13}$; „in sie hinein geschoben ist ein Zyklus von Liedern, nämlich 24_{7-12} $25_{1-5\ 9-12}$ 26_{1-8} $27_{2-6\ 7-11}$. Dieselben stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu den sie umgebenden apokalyptischen Abschnitten; ihr Thema ist: der Triumph der Gottesstadt über die Weltstadt. Sie können daher jünger, sie können aber auch älter sein als jene.“ Neu

[1] DUHM, Das Buch Jesaja, übers. und erklärt, 2. Aufl. 1902, S. 143—164, ebenso in der 3. Aufl. 1914, S. 147—169.

[2] CHEYNE, Einleitung in das Buch Jesaja, deutsche Übersetzung von JULIUS BÖHMER, 1897, S. 146—163.

[3] MARTI, Das Buch Jesaja, erklärt, 1900, S. 182—202.

[4] GRAY, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isajah, Vol. I., 1912, S. 397—472.

[5] BÖHMER, Zu Jes 24—27 in ZAW, XXII (1902) 332—334.

[6] CORNILL, Einleitung in die kanonischen Bücher des AT, 1913, S. 161. 162.

[7] Der Prophet Jesaja, erklärt von DILLMANN, herausgegeben von KITTEL, 1898, Seite 217—245.

[8] Graf BAUDISSIN, Einleitung in die Bücher des AT, 1901, S. 371—374.

[9] SELLIN, Einleitung in das AT, 1910, S. 74 f; ebenso in der 2. Aufl. 1914, S. 85.

an dieser Auffassung ist die Zusammenstellung der Stadtlieder als einer selbständigen Gruppe, wodurch zugleich die bis dahin festgehaltene Einheitlichkeit von Cap. 24 und 26_{1-19} abgelehnt wird; neu ist auch die Andeutung der Möglichkeit, daß die eingeschobenen Lieder älter seien als die Apokalypse.

Eigenartig ist die Auffassung von STEUERNAGEL[1], der aus der Stellung der aufgenommenen Lieder Schlüsse auf das allmähliche Anwachsen des Ganzen zieht. Er nimmt eine sukzessive Entstehung der vier Kapitel in neun Etappen an: 1. ursprünglichster Umfang der Apokalypse 24_{1-23}; 2. Anfügung eines Psalms 25_{1-5}; 3. Erweiterung der Apokalypse durch 25_{6-8}; 4. Anfügung der Lieder 25_{9}—26_{7}; 5. Anfügung des Gebetes und der Antwort 26_{8-21}; Ergänzung der letzteren 6. durch 27_{1}; 7. durch die Lieder 27_{2-11}; 8. durch 27_{12}; 9. durch 27_{13}.

Sehr verschieden sind die Ansichten[2]. Von einer erneuten Untersuchung darf man vielleicht hoffen, daß sie einiges zur Klärung der Sachlage beitrage.

2. Der Gang der Untersuchung. Im Gegensatz zu der gewöhnlich angewandten Methode, die zusammenhangende Apokalypse zum Ausgangspunkte der Erörterung zu machen und von deren Kern aus die Kriterien über Zutaten und Einschaltungen zu gewinnen, setzt die vorliegende Abhandlung mit der Untersuchung der selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27 ein. Soweit diese jeweilen in sich abgeschlossen sind, haben sie den Anspruch auf gesonderte individuelle Behandlung. Jedes einzelne Stück soll zunächst aus sich heraus, ohne Rücksicht auf seine jetzige Stellung innerhalb der Gesamtapokalypse, verstanden werden. Namentlich muß in jedem einzelnen Falle klargestellt werden, ob es sich darin ursprünglich um Weissagung künftiger Ereignisse oder um die Schilderung geschichtlicher Vorgänge handelte. Nach Möglichkeit soll auch die zeitliche Ansetzung der einzelnen Sonderstücke lediglich aus ihrem eigenen Inhalte heraus versucht werden. Kurz, jeder lyrische Abschnitt unterliegt einer gesonderten Prüfung, als wäre er selbständig ohne irgendwelchen Anhang oder Zusammenhang überliefert. Diese Methode der Einzelbetrachtung, die zunächst von der Komposition des Ganzen völlig absieht, bezweckt nicht nur die unbe-

[1] STEUERNAGEL, Lehrbuch der Einleitung in das AT, 1912, S. 496—498.

[2] HÖLSCHER, Die Propheten, 1914, S. 368, geht „auf die komplizierte Entstehung der Kapitel“ 24—27 nicht näher ein.

fangene Beurteilung des Inhaltes der Einzeldichtungen, sie ermöglicht gleichzeitig eine eingehendere Würdigung der Stücke als Erzeugnisse hebräischer Lyrik und liefert somit einen Beitrag zur Stilgeschichte der israelitischen Literatur.

Die nächste Aufgabe der Untersuchung, die indes in der vorliegenden Arbeit nicht in Angriff genommen ist, wird es dann sein, die nach Ausschaltung der Lieder übrigbleibenden Bestandteile von Jes 24—27, die sämtlich eschatologischen Inhalts sind, zu überprüfen und zu erörtern, ob sie von Hause aus eine geschlossene Apokalypse ausmachen, die aller lyrischen Einlagen entbehrte, oder ob, und gegebenenfalls inwieweit, sie vom Anfang an mit solchen verknüpft war. Ist dann die Auffassung der Komposition des Ganzen dargelegt, so ergibt sich als Schlußproblem von selbst die Erörterung der Deutung und die Frage nach der Entstehungszeit der Gesamtapokalypse.

---

3. Die Abgrenzung der Lieder. Die Zahl der in Jes 24—27 enthaltenen selbständigen Lieder ist wesentlich größer, als man bisher anzunehmen pflegte. Die Entscheidung darüber, ob ein Stück einheitlich und in sich abgeschlossen ist oder nicht, begegnet allerdings mitunter nicht geringen Schwierigkeiten. Schon die Abgrenzung der als „Lieder“ erkannten Partien gegen den umrahmenden Text ist nicht immer zweifelsfrei zu vollziehen, wie ein flüchtiger Einblick in die Kommentare und Einleitungswerke beweist[1]. Namentlich läßt man sich häufig dazu verführen, einleitende und überleitende Wendungen, die ihr Dasein nur der Absicht verdanken, die Verbindung zwischen verschiedenen Liedern oder zwischen einem Liede und dem voranstehenden bezw. nachfolgenden Texte herzustellen, und die daher an den Inhalt der betreffenden Lieder selbst anklingen, in die Lieder selbst miteinzubeziehen, zumal wenn sie, wie mehrmals in unseren Kapiteln, von dem Verfasser oder Redaktor

---

[1] Um nur einige Beispiele anzuführen: Das Weinbergslied in Cap. 27 rechnen DUHM, MARTI u. a. von v. 2—5, KITTEL, SELLIN, STEUERNAGEL u. a. von v. 2—6. — Cap. 24 halten die meisten für einheitlich; SELLIN sieht in v. 7—12 ein besonderes Lied, während wir außer diesem noch zwei, wenn nicht drei selbständige lyrische Abschnitte in Cap. 24 finden werden. — Noch größer ist die Verschiedenheit der Ansichten bei Cap. 26: Für DUHM, MARTI, CHEYNE, GRAY ist 26_{1-19} eine einheitliche Dichtung. SELLIN greift v. 1—8 als Stadtlied heraus, STEUERNAGEL faßt 26_{1-7} als „Lied“, v. 8—21 als Gebet und Antwort. Nach unserer später darzulegenden Ansicht liegen aber in dem Kapitel nicht weniger als vier Einzeldichtungen vor.

nach Form und Inhalt geschickt den Liedern angepaßt sind. So hat man bisweilen zwei oder mehrere ursprünglich selbständige Dichtungen mit den nur als Gedankenband zu wertenden Versen zusammengenommen und im Ganzen eine literarische Einheit erblickt. Bis zu einem gewissen Grade allerdings mit Recht. Denn durch das Zusammenschweißen verschiedener Einheiten wird in der Tat, zumal wenn sie von Anfang an nicht heterogener Natur waren, eine Einheit geschaffen, freilich eine neue, höhere Einheit. Es wäre daher verfehlt, die Erkenntnis der ursprünglichen Einheiten und die Herausstellung ihrer Verknüpfung in ihrer literar- und stilgeschichtlichen Bedeutung zu unterschätzen. Gerade in unserem Büchlein hat ein Meister in der Kunst solcher Verbindungen, die oft die Nähte nicht mehr erkennen lassen, gearbeitet. Hier liegt der Grund, warum z. B. Cap. 24 von sämtlichen Auslegern mit Ausnahme SELLINS als eine literarische Einheit aufgefaßt wurde[1], warum überhaupt bis gegen Ende des letzten Jahrhunderts die ganze Prophetie Jes 24—27 als einheitlich galt.

Der Erkenntnis der selbständigen Lieder gleich hinderlich wie die angepaßten Zwischen- und Bindeglieder kann der Mangel an solchen sein. Wo zwei Dichtungen unvermittelt nebeneinander gestellt sind, wird ihre Selbständigkeit um so eher verkannt werden, je verwandter der beiderseitige Inhalt, je ähnlicher die äußere Form ist. Ein Fall dieser Art liegt in Cap. 26 vor.

Es gilt demnach, möglichst sichere, möglichst objektive Maßstäbe und Kriterien zu gewinnen, nach denen die Entscheidung über die Selbständigkeit und Einheitlichkeit der lyrischen Stücke getroffen werden kann. Innere und äußere Gründe haben zu entscheiden. Zu den inneren gehört in erster Linie ein in sich geschlossener Inhalt. Bei etwaigen Zweifeln hinsichtlich der Abgrenzung kann die Beachtung gewisser Eigentümlichkeiten der hebräischen Lyrik (wie Abwechslung zwischen Darstellung und Begründung, zwischen Erzählung und Dank, Vorliebe für effektvollen abrupten Schluß usw.) von entscheidender Bedeutung sein. Die gedankliche Einheit wird in der Regel ergänzt durch ein gewisses Maß formaler Einheitlichkeit. Wir denken dabei an rhythmische Gliederung und strophischen Aufbau der lyrischen Abschnitte. Es ist bedenklich, bei deren Beurteilung mit vorgefaßten Meinungen an

---

[1] Aber auch SELLIN, der 24_{7-12} als Sonderlied heraushebt, ist es entgangen, daß noch einige andere selbständige Stücke im Kapitel vorliegen.

den Text heranzutreten. Das Metrum wird sich in den meisten Fällen unschwer erkennen lassen. Der Wechsel des Rhythmus innerhalb eines lyrischen Abschnittes ist möglich. Die strophische Struktur wird, sofern überhaupt vorhanden, am sichersten durch einfache Dekomposition der Dichtung erkannt. Gleichheit der Strophen darf man nicht in jedem Falle erwarten, wenn sie auch bisweilen auftritt[1]. Ebenso kommt Responsion, die D. H. MÜLLER[2] neben der Strophe als „das wesentlichste Merkmal" der hebräischen Poesie bezeichnet, nur gelegentlich vor und mag dann zur Stichprobe auf die nach anderen Gesichtspunkten gewonnene Stropheneinteilung verwertet werden.

Die Abgrenzung der einzelnen Lieder gegen ihre Umgebung, ihre Geschlossenheit und ursprüngliche Selbständigkeit ist für jedes Lied im einzelnen nachzuweisen.

Wenn auch jedes selbständige Lied gesonderter Betrachtung unterliegen wird, so sollen doch aus praktischen Gründen die durch die Gleichartigkeit der behandelten Materie wie der Stilgattung sich als verwandt ausweisenden Dichtungen neben- bezw. nacheinander behandelt werden. Voran stellen wir die vier Lieder, denen gemeinsam ist, daß sie von einer ungenannten zerstörten Stadt handeln (24_{7-12} 25_{1-5} $26_{4-5a\,(5b-6)}$ 27_{8-11}); daran schließt sich das Lied über Moab (25_{9-12}) an, das gleichfalls von der Zerstörung einer Stadt redet. Die übrigen lyrischen Abschnitte sind sehr verschiedenen Inhalts und Stils.

1. Die Lieder von einer zerstörten Stadt mit Einschluß des Liedes über Moab.

1. Jes $26_{4-5a\,(5b-6)}$ — ein religiöses Siegeslied.

a) Text und Metrum von 26_{4-6}. Das Gedichtchen ist verhältnismäßig intakt erhalten. Nur einige Dittographien, wie sie in Jes 24—27

[1] Es ist ein bedauerlicher Irrtum in dem sonst sehr verdienstlichen Werk ROTHSTEINS, Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung, 1909, daß er die „formale Gleichheit aller Strophen einer in sich einheitlichen lyrischen Dichtung" als ein „Gesetz" der hebräischen Dichtkunst bezeichnet (S. 66) und danach die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes fordert. Gewiß ist Strophengleichheit bei manchen Liedern durchgeführt, ebenso gewiß aber ist häufig ein Wechsel des Metrums und der Strophenform innerhalb eines lyrischen Abschnitts zu konstatieren, mitunter fehlt sogar die Stropheneinteilung überhaupt.

[2] D. H. MÜLLER, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, 1896, S. 11. MÜLLER leugnet zu Unrecht das Vorkommen eines regelrechten Metrums in der hebräischen Poesie.

sehr häufig sind [1], und eine kleine Verlesung haben sich eingeschlichen. In v. 4 b ist בְּיָהּ auszuschalten, das in LXX fehlt und dessen ursprüngliche Stelle in v. 3 b zu suchen ist, wo es das jetzt dort stehende בָּךְ vertrat [2]. Das doppelte ישפילנה bezw. ישפילה v. 5 ist wohl nicht durch Dittographie, sondern durch Verlesung entstanden. Das erste Wort dieses Stammes dürfte nämlich den Abschluß von v. 5 a gebildet haben, wie nach dem Parallelismus membrorum innerhalb dieses zweiteiligen Verses zu erwarten ist, und zwar in Analogie zu dem perfektischen השח in der Form הִשְׁפִּיל [3]. Der Athnach ist demnach hierher zu setzen. Der Text besteht bis zu dieser Stelle aus zwei regelmäßig gebauten sechshebigen Versgliedern, die in je zwei dreihebige wieder zerfallen. Nach v. 5 a tritt ein Wechsel des Metrums ein, indem der Sechser durch den Vierer abgelöst wird. In v. 6 ist das erste רגל in Übereinstimmung mit LXX und Peschitta auszuschalten [4]. Der Text unseres Gedichtchens lautet dann:

4 בטחו ביהוה עדי־עד　　כי [ ] יהוה צור עולמים
5a כי השח ישבי מרום　　קריה נשגבה הִשְׁפִּ֑יל
5b ישפילנה עד־ארץ　　יגיענה עד־עפר
6 תרמסנה [ ] רגלי עני　　פעמי דלים [5]

Diesem Text entspricht das folgende metrische Schema:

3 : 3
3 : 3
2 : 2
2 : 2.

---

[1] Vgl. unten S. 39, Anm. 2.

[2] Vgl. unten S. 39.

[3] Die LXX liest am Anfang des Verses ταπεινώσας κατήγαγες. Das sieht wie ein Äquivalent zu השח השפיל aus. Auch das in 25_{12} stehende השפיל, das dort neben השח überflüssig ist und m. E. von einem Glossator eben im Hinblick auf die Parallele השח-השפיל an unserer Stelle dahin eingetragen ist, legt es nahe, an unserer Stelle die Perfektform als das Ursprüngliche zu vermuten. Nachträglich sehe ich, daß GRAY aaO. 440 dieselbe Emendation vorschlägt. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. IV, 1912, S. 91 zieht das erste ישפילנה zu v. 5 a herüber, doch erheben sich grammatische Bedenken gegen die asyndetische Verbindung eines Futurums mit dem Perfekt.

[4] EHRLICH, aaO. IV, S. 91 erklärt die Eintragung von רגל nicht durch Dittographie, sondern als Einschub eines Schriftgelehrten, dem der Plural רגלי als Subjekt zu תרמסנה nicht zu passen schien.

[5] Text- und Akzentänderungen sind oben und in den später folgenden Textwiedergaben durch Vokalisierung bzw. durch Akzentsetzung bezeichnet. Auslassungen werden durch eckige Klammern [ ] angedeutet werden.

b) Aufbau und Stilgattung des Liedes 26 $_{4-5a}$. Der zweite Teil des Liedchens v. $_{5b}$ und $_{6}$ gehört nach unserem Dafürhalten nicht zu seinem ursprünglichen Bestande. Für diese Meinung erscheint uns weniger der Wechsel des Metrums maßgebend als vielmehr das Verhältnis von v. $_{5b-6}$ zum Schluß des Liedes 25 $_{9\ 12}$, auf dessen nähere Begründung wir später zurückkommen, vor allem aber ein stilgeschichtliches Moment, auf das sogleich eingegangen sei.

Der Aufbau des ursprünglichen Liedes v. $_{4}$ und $_{5a}$ ist typisch für eine der ältesten Formen des religiösen Siegesliedes. Er ist schematisch gehalten und enthält drei Teile:

1. den hymnologischen Eingang: Allgemeine Aufforderung, auf Jahwe zu vertrauen (erster Halbvers);
2. die allgemeine Begründung: Jahwe ist ewiger Fels (zweiter Halbvers);
3. die spezielle Begründung, die die zweite Hälfte des Gedichtes ausmacht: Er streckte nieder die Bewohner der Höhe, erniedrigte die hochragende Stadt.

Diese drei Elemente, Aufforderung zum Preise Jahwes mit nachfolgender allgemeiner und besonderer Begründung, gehören zum Grundschema der Stilgattung des religiösen Siegesliedes. Es ist ein besonderes Glück zu nennen, daß sich uns aus sehr alter Zeit ein solches in seiner reinen Form neben einer viel reicher entwickelten und fortgebildeten erhalten hat, das Siegeslied der Mirjam Ex 15 $_{21}$ (neben 15 $_{1-18}$):

שירו ליהוה כי גאה גאה
סוס ורכבו רמה בים

Dem entspricht dies metrische Schema:

2 : 2
2 : 2.

Der Aufbau dieses Liedes, das zweifellos ein unmittelbarer Widerhall des großen historischen Ereignisses zu Beginn der Geschichte des israelitischen Volkes ist, und das darum noch hoch in das zweite Jahrtausend hinaufreicht, entspricht dem von Jes 26 $_{4-5a}$ in so auffallender Weise, daß die Parallele nur durch die Gebundenheit der Dichter an das Schema der Stilgattung erklärt werden kann. Wichtig ist dabei, daß das Metrum, genauer die Wahl des Rhythmus, nicht von Belang ist. Denn das Mirjamlied verwendet den zweihebigen, unser Lied den

dreihebigen Grundrhythmus. Um so treuer wird die Motivfolge: hymnischer Aufruf (Dank), allgemeine Begründung, spezifizierte Begründung bezw. Schilderung (Erzählung) beibehalten und einem jeden das ihm zukommende Maß an Versen bezw. Versgliedern zugewiesen.

Wer sich der lohnenden Aufgabe unterziehen will, die stilgeschichtliche Entwicklung des Siegesliedes darzustellen, der wird von unseren beiden Liedern ausgehen müssen. Vielleicht bei keiner anderen Stilgattung des AT läßt sich der Grundtypus mit gleicher Evidenz festlegen. Fast alle komplizierter aufgebauten religiösen Siegeslieder, die uns erhalten sind, lassen sich als Weiterbildungen dieses ältesten Schemas erklären. Die grundlegenden Motive (Dank; allgemeine Begründung) werden zum Teil weiter ausgeführt, das Detail reicher ausgearbeitet. Ein treffliches Beispiel für diese Entwicklungsstufe werden wir in Jes 25 $_{1b-5}$ kennen lernen. Erst auf späterer Stufe setzt eine deutlichere Auflösung des ursprünglich starren Schemas ein: die Einzelausführungen der Grundmotive werden nicht mehr reinlich zusammengehalten, sondern bunt durcheinandergewürfelt oder ineinandergeschachtelt, so daß die klare Übersichtlichkeit darunter leidet und das Ganze mehr als ein regelloses, willkürliches Gemisch aus Dank, Allgemeinbegründung und Erzählung denn als kunstvolle, nach festen Regeln aufgebaute Komposition erscheint. Vielleicht kann aber eingehendere Untersuchung selbst hier eine gewisse Gesetzmäßigkeit feststellen, die nur bisher mangels verdeutlichender Zwischenformen nicht erkannt wurde[1]. Wie lange aber das alte einfache Schema des Siegeshymnus neben den Formen einer fortgeschrittenen geradlinigen Entwicklung und neben gewissen Zersetzungs- und Wucherungsformen der reinen Stilgattung als nachahmenswert empfunden wurde und sich rein erhielt, ersieht man am deutlichsten aus Jes 26 $_{4\ 5a}$, das vermutlich eine nachexilische Dichtung ist[2]. Zwischen der Zeit der Entstehung des Mirjamliedes und der unseres Hymnus liegt somit ein Zeitraum von wenigstens 700 Jahren. Welch deutlicher Beweis dafür, wie sehr die alttestamentlichen Dichter hinsichtlich der äußeren Formen, ja im Zusammenhang damit selbst mit der Auswahl oder doch der Anordnung der Gedanken an den herkömmlichen Stil gebunden waren! Kein Wunder, daß unter diesen Umständen bei keinem

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier angemerkt, daß der Verfasser nicht notwendig sämtliche religiösen Siegeslieder des AT (namentlich solche in den Psalmen) von dem oben charakterisierten Grundschema hergeleitet wissen will.

[2] Vgl. unten S. 12 ff.

von ihnen ein streng individueller Stil sich ausbilden konnte! Diese die Entwicklung eines persönlichen Stils hemmende Wirkung der Stilgattungen kann in ihrer Bedeutung nicht leicht überschätzt werden.

c) Die Selbständigkeit des Liedes 26 $_{4-5\,a}$. Schon der Hinweis auf die streng durchgeführte Analogie zum Mirjamlied läßt es kaum zweifelhaft erscheinen, daß unser Siegeshymnus wie jener eine literarische Einheit bildet. Das voranstehende Lied 26 $_{1\,b-3}$ setzt eine ganz andere Situation voraus: es spricht von dem Einzug des Gottesvolkes in seine mit neuen Mauern versehene Stadt, während hier von der Zerstörung einer fremden Feste die Rede ist. Man hat freilich darauf hingewiesen, daß das erste Wort von v. 4 das letzte von v. 3 wieder aufnehme, und man könnte aus dieser Erscheinung, die in den sogen. Stufenpsalmen mitunter wiederkehrt (z. B. Ps 121 $_{1-2\;3-4\;4-5}$), auf eine enge Zusammengehörigkeit der beiden Verse schließen. LXX hat sogar das Satzende übersehen und übersetzt v. 3 b und 4 a: *ὅτι ἐπὶ σοὶ ἐλπίδι ἤλπισαν, κύριε, ἕως τοῦ αἰῶνος*[1]. Trotzdem darf aus dem Zusammentreffen der beiden בטח-Formen nicht mehr geschlossen werden, als daß das Stichwort בטח mit den Anlaß gab, die beiden selbständigen Lieder unverbunden nebeneinander zu stellen. Die imperativische Einleitung ist für den Beginn von Hymnen charakteristisch. Dazu ist unser Siegeslied im gleichschwebenden Sechser (3 : 3) geschrieben, während das vorangehende Lied einen dipodischen Rhythmus (2 : 2 : 2) anwendet. Die angeführten Gründe dürften hinreichen, um die Ansicht zu stützen, daß mit v. 4 ein neues Gedicht einsetzt. Es bedarf nun noch des Nachweises, daß es ursprünglich mit v. 5 a schloß — eine Vermutung, die zuerst durch die Vergleichung mit dem Mirjamliede nahegelegt wurde. Der Übergang zu einem anderen Rhythmus in v. 5 b und 6 würde für sich allein wenig bedeuten, da ein Wechsel des Metrums auch innerhalb einer und derselben Dichtung möglich ist. Ausschlaggebend ist jedoch die in den Kommentaren übergangene Tatsache, daß in v. 5 b an Stelle der vorangehenden Perfekta futurische Wendungen treten, die im Rahmen des Siegesliedes gänzlich unmotiviert sind. Denn nach v. 5 a hat Jahwe die Bewohner der Höhe schon erniedrigt, hat er die Hochburg niedergelegt; v. 5 b und v. 6 aber verlegen das Niederwerfen des Feindes und seiner Stadt erst in die Zukunft. Diese offenbare Inkonzinnität gibt uns das Recht, den ursprünglichen Liedschluß in v. 5 a zu suchen. Wie sie zu erklären ist,

[1] Sie las also בָּטְחוּ statt בִּטְחוּ und בָּטוֹחַ als inf. abs.

darauf gehen wir bei der Betrachtung des Anhangs v. 5b und 6 näher ein. Zunächst haben wir aber noch bei dem Liede selbst zu verweilen.

d) Die Situation des Liedes 26_{4-5a}; seine Abfassungszeit. Die allgemeine Situation des Liedes ist deutlich: die Stimmung ist die des Triumphes. Jahwe hat sich als der alte Hort bewiesen. Er hat einen Feind Israels niedergestreckt, eine hochragende feindliche Stadt vernichtet. In schwere Not war das Volk geraten, aber das Vertrauen auf Jahwe hat sich bewährt, und darum hält das Volk auch für alle Zeiten[1] daran fest.

Bevor mehr über Situation und Abfassungszeit unseres Liedes gesagt werden kann, sind zwei Eigentümlichkeiten der Stilgattung des religiösen Siegesliedes, die auch unser Dankhymnus teilt, hervorzuheben. Erstlich, daß die kriegerischen Ereignisse unter ausschließlich religiösem Gesichtswinkel betrachtet und bewertet werden: Jahwe allein ist der handelnde, er vollzieht die Demütigung des Feindes, er zerstört die feindliche Stadt. Wie er diese Tat vollbringt, ist nicht gesagt; sie scheint ins Wunderbare hinausgehoben zu sein[2]. Das sieghafte Eingreifen Jahwes veranlaßt den Dichter zur Mahnung an das Volk, in seinem Vertrauen auf ihn, der sich von jeher als der sichere Fels[3] erwiesen hat, nimmermehr wankend zu werden. Die Niederwerfung des Feindes erscheint in diesem Zusammenhang beinahe als eine Strafe für seinen Stolz, seine Sicherheit, seinen Übermut — dies ist in der wohl absichtlich doppelsinnigen Bezeichnung „Bewohner der Höhe“ eingeschlossen — der dadurch, daß er dem Gottesvolke gegenüber an den Tag gelegt wird, als ein Frevel an Jahwe gelten muß. Das zweite Gattungsmerkmal prägt sich darin aus, daß die Angaben über die historischen Ereignisse, die das Lied veranlaßt haben, recht allgemein gehalten sind. Schon jenes alte Lied Ex 15_{21} nennt nicht den Namen des Feindes, nicht den Ort des Sieges. Wären wir nicht durch andere Quellen darüber unterrichtet, man könnte aus dem Liede selbst keine klaren Vorstellungen über die wirklichen Vorgänge, wenigstens nicht über den

[1] Ehrlich, aaO. 90 f. will עדי־עד v. $_4$ als „eine allerdings sehr lose Beschreibung JHVHs“ fassen und übersetzt: „vertraut auf JHVH, der ewig lebt“. Diese Auffassung ist möglich, doch liegt die gewöhnliche Übersetzung: „vertrauet auf Jahwe für immer“ näher.

[2] Die Betonung des Wunderbaren ist ein im religiösen Siegesliede beliebtes Motiv. Vgl. Ps 118_{23}: „Wunderbar ist's in unseren Augen“, Jes 25_2: „Du vollbrachtest Wunderbeschlüsse“, Ex 15_{11}: „Wer ist wie du... furchtbar in Ruhmestaten, ein Wundertäter“.

[3] Das Bild Jahwe als Fels, schon im Liede Moses Dtn 32_4 und Jes 17_{10} gebraucht, ist ein in den Psalmen beliebtes Motiv: Ps 19_{15} 27_5 $31_{3.4}$ 78_{35} 94_{22} 144_1 u. ö.

Feind und den Schauplatz der Ereignisse, gewinnen. So auch hier. Wer das Israel feindliche Volk ist, erfährt man nicht. In dem Augenblick, als das Lied gesungen wurde, war es natürlich jedermann bekannt, seine Erwähnung überflüssig. Der einzige konkrete Zug, der mitgeteilt wird, ist der, daß eine hohe Stadt, vermutlich die Hauptstadt des Feindeslandes, niedergestreckt, d. h. wohl erobert und zerstört wurde. Es ist dabei nicht einmal klar herausgesagt, daß das Volk Israel bezw. die Juden selbst das ausführende Organ Jahwes bei der Zerstörung der feindlichen Stadt waren. Aber der ganze Tenor des Liedes wie die Parallele des Mirjamliedes lassen daran nicht zweifeln, daß der Dankhymnus einen israelitischen oder jüdischen Sieg als eine Großtat Jahwes feiern will. Die feindliche Stadt wird hochragend, ihre Einwohner werden Höhenbewohner genannt. Der Ausdruck ist, wie schon erwähnt, sinnlich und bildlich zugleich gemeint. Irgendein Schluß auf die örtliche Lage der Stadt läßt sich aber daraus nicht ziehen[1]. Denn der allgemeine Terminus קריה נשגבה bezeichnet nicht notwendig eine Bergstadt, er könnte ebensogut von einer in der Ebene liegenden Festung gebraucht werden, die ja mit ihren Zinnen und Türmen über die Talsohle hinausragt[2].

Bei diesem Charakter des Liedes ist seine Beziehung auf eine bestimmte geschichtliche Stadteroberung schlechterdings ausgeschlossen. Die schematische Darstellung paßt schließlich auf jede beliebige Zerstörung einer israelfeindlichen Stadt. Dennoch knüpfte das Lied, als es gedichtet wurde, an ein bestimmtes historisches Ereignis an. Es näher zu umschreiben, hatte der Dichter ja nicht not; seine Zeitgenossen wußten Bescheid. Und so hätten wir für die zeitliche Ansetzung des Liedes den weitesten Spielraum, von der Eroberung Jerichos oder gar der Sichonstadt (Num 21 $_{25}$ ff.) an bis in die Ausgänge der alttestamentlichen Geschichte hinein, käme uns nicht ein sprachliches Argument zu Hilfe, das wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit die Festlegung eines ungefähren Terminus a quo ermöglicht:[3] עֲדֵי־עַד ist in den älteren

[1] Die Vermutung MARTIS (aaO. z. St.), ישבי מרום spiele lautlich auf den Namen שֹׁמְרוֹן an, ist doch zu unsicher, um als Anhalt für die Beziehung des Liedes auf eine Eroberung Samarias gelten zu können.

[2] Vgl. das Beispiel von Jericho. Die Festung war, wie die Ausgrabungen von SELLIN (s. SELLIN u. WATZINGER, Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen, 1913, S. 5 ff.) gezeigt haben, im flachen Jordangau gelegen; trotzdem ist Jos 6 $_5$ die Rede davon, daß man in die Festung hinaufsteigt (וְעָלוּ הָעָם, vgl. v. 20).

[3] Der Sprachbeweis ist zwar im allgemeinen nur mit Vorbehalt anzuwenden; denn wir haben keine Gewähr dafür, daß nicht von den antiken Schreibern gelegentlich ein ar-

Schriften nie gebraucht; einmal kommt es in Tritojesaia (65_{18}), viermal in nachexilischen Psalmen vor (Ps 83_{18} 92_{8} $132_{12\ 14}$). Ähnlich steht es mit der Pluralform עוֹלָמִים, die allerdings einmal, im Salomonischen Weihspruche (I Reg 8_{12} = II Chr $6_{1\ 2}$), schon in älterer Zeit gebraucht ist, sonst aber erst wieder bei Deuterojesaja (45_{17} und 51_{9}) und häufiger in jüngeren Schriften auftaucht. So scheint die Anwendung der beiden Worte in Jes 26_{4}, sowenig sie als sicherer Anhalt gelten darf, doch mit Wahrscheinlichkeit frühestens in die Zeit des Exils, bezw., da dieses und die unmittelbar darauf folgende Zeit für ein Siegeslied im Munde Israels kaum in Betracht kommt[1], in das 5. Jahrhundert oder in eine spätere Zeit zu führen. Eine nähere Zeitangabe läßt sich aus dem Liede nicht entnehmen.

e) Der Anhang 26_{5b-6} und sein Verhältnis zu 25_{12}. Der Anhang, der sich als solcher durch den Wechsel des Tempus, des Rhythmus und nicht zuletzt durch die breite Art der Ausmalung, die in schroffstem Gegensatz zu dem lapidaren Stil des Liedes steht, zu erkennen gibt, steht mit dem Siegeshymnus in einem gewissen organischen Zusammenhange. Er entstammt der Feder eines Mannes, dessen ordnender, sichtender, verbindender, umdeutender Tätigkeit wir noch des öfteren begegnen werden und den wir vorläufig unter dem Namen des Redaktors einführen[2]. Sein Zusatz beweist, daß er das ursprünglich auf Vergangenes sich beziehende Lied von der Zukunft verstehen will. Sein technisches und stilistisches Verfahren hierbei ist ungemein charakteristisch. Es ist gekennzeichnet

1. durch große Pietät gegen die überkommene Fassung des von ihm verwerteten Gedichtes;

---

chaischer Ausspruch durch einen moderneren ersetzt wurde (vgl. Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 241); auch fällt die Geburtsstunde eines Wortes nicht notwendig mit seinem ersten Auftreten in der uns erhaltenen hebräischen Literatur zusammen. Trotzdem läßt sich der Unterschied zwischen älteren und jüngeren Sprachbildungen nicht verkennen, und wo es sich nicht um vereinzelte Ausdrücke handelt, ist die Berechtigung des Sprachbeweises nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen.

[1] Die Möglichkeit, daß sich unser Lied auf die Eroberung einer judenfeindlichen Stadt durch ein drittes Volk bezieht, wäre immerhin in Erwägung zu ziehen. Dann könnte ein früherer Termin, von der Zeit des ausgehenden Exils an, in Betracht kommen. Doch ist dieser Fall, wie wir annahmen, nicht sehr wahrscheinlich.

[2] Über das Verhältnis dieses „Redaktors" zu der Urheberschaft der Einzeldichtungen oder der apokalyptischen Abschnitte, soll mit dieser Benennung negativ so wenig wie positiv etwas behauptet sein.

2. durch einen etwas gekünstelten dichterischen Habitus, der sich in der Vorliebe für Gleichklänge, Wortspiele, Häufung von synonymen Ausdrücken und in apartem Rhythmus verrät;
3. durch weitgehende Anlehnung an den Wortlaut der von ihm aufgenommenen Lieder;
4. durch die damit verbundene Umdeutung derselben.

Es muß hier die Bemerkung eingeschaltet werden, daß die einleitende Formel v. 1a: „An jenem Tage wird im Lande Juda das folgende Lied gesungen werden", unverkennbar von der gleichen Hand stammt wie die Verse 5b und 6 und sich mit auf unsere Verse (vielleicht auch weiterhin auf v. 7 ff.) bezieht. Aber selbst wenn jene Einleitung fehlte, würde uns der im Anhang zu Wort kommende Redaktor deutlich verraten, daß er den auf Ereignisse der Vergangenheit zurückblickenden Hymnus auf Zukünftiges bezogen wissen will. Es gelingt ihm nicht, was so naheliegend und nur folgerichtig gewesen wäre, sich konsequent auf den Standpunkt der Erfüllung zu stellen, wie das so viele Prophetien tun, die Zukunftsweissagungen sind, aber durchweg in perfektischen Wendungen reden [1]. Sobald das Siegeslied zu Ende ist, fällt er aus der Rolle. Wir können ihm für diesen Mangel an Folgerichtigkeit nur dankbar sein; denn er ermöglicht uns, seine Zutat mit Sicherheit von der ursprünglichen Dichtung zu scheiden, überhaupt einen wertvollen Einblick in die Methode seiner literarischen Arbeit zu tun, der uns schließlich den Schlüssel für die so verschieden beurteilte Komposition von Jes 24—27 in die Hand geben kann. Und für ein zweites haben wir ihm gleichfalls dankbar zu sein: für die treue Überlieferung und pietätvolle Schonung des rezipierten Textes, die eben dadurch bewiesen ist, daß er das übernommene Gut nicht seinen eigenen Zutaten anpaßt, es nicht nach dem augenblicklichen Bedürfnis modelt. Wir werden Proben dieser Selbstbescheidung des Redaktors noch mehrfach begegnen. Immerhin: die ruhige, leidenschaftslose, prägnante Sprache des Siegeshymnus, die doch in ihrer Kürze und Objektivität von echt künstlerischer, kraftvoller Wirkung ist, befriedigt ihn nicht ganz oder ist seinem Naturell nicht angemessen. Die sachliche Feststellung, daß Jahwe die Bewohner der Höhe gedemütigt, die hochragende Stadt erniedrigt hat, bezw. nach seiner Auffassung dereinst demütigen und

[1] Besonders deutlich ist dies bei den prophetischen Spottleichenliedern, z. B. Jes 14 4b—21.

erniedrigen wird, malt er in etwas plumper, aber leidenschaftlicher Weise weiter aus: bis zur Erde, bis in den Staub drückt Jahwe sie nieder; die einst Bedrückten, der עָנִי und der דַּל, zertreten die Stätte. Die Redensarten sind unschön gehäuft, aber doch in den dichterischen Parallelismus hineingezwungen und in Rhythmus gebracht. Die angewandten Ausdrücke sind zumeist nicht original, sondern bewußte Entlehnungen, und zwar zum kleineren Teil aus unserem Hymnus[1], zum größeren aus dem Schlusse des Liedes über Moab (25_{9-12}), einem anderen vom Redaktor aufgenommenen Gedichte. In v. 5b ist kein Wort Eigentum des Redaktors; erst in v. 6 wird er selbständig, ohne einen wesentlich neuen Gedanken zu bringen. Nach DUHM (MARTI, CHEYNE, EHRLICH, GRAY) wäre 25_{12} nur eine verkürzte und verdorbene Doublette zu 26_5. Diese Ansicht ist abzulehnen: Daß 26_{5a} und die erste Hälfte von 25_{12} sich inhaltlich berühren, ist nicht verwunderlich, da beide am Schlusse von Siegesliedern stehen, die Zerstörung einer Stadt feiern. Es gehört zum Stile dieser literarischen Gattung, das Gedicht mit dem bestimmten Motiv zu schließen. Unmittelbare Abhängigkeit braucht darum nicht vorzuliegen. Für v. 5b aber liegt es nicht so, wie DUHM annimmt, sondern gerade umgekehrt. 25_{12} ist primär, der natürliche Schluß des Liedes 25_{9-12}[2], während 26_{5b} sekundär und von jenem abhängig ist.

2. Jes 25_{1-5} — ein religiöses Siegeslied.

Darüber, daß 25_{1-5} eine literarische Einheit bilden, herrscht nur eine Meinung. Sind doch von diesem Stücke — eben seiner Selbständigkeit wegen — die Zweifel an der Einheitlichkeit von Jes 24—27 ausgegangen.

a) Text, Metrum und Aufbau des Liedes 25_{1-5}. Das Gedicht, das in den ersten beiden Dritteln (bis v. 4a) vortrefflich überliefert ist — nur in v. 3b hat sich vor עריצים die erklärende Glosse גוים, die in LXX fehlt, eingeschlichen —, weist gegen Schluß einige Textwucherungen auf, die als solche allerdings leicht kenntlich sind. Sekundär ist in v. 4b מחוה מזרם צל מחרב „Zuflucht vor dem Wetterguß, Schatten vor der Hitze“ [3]; die Apposition ist eine in den Zusammenhang schlecht passende

[1] ישפילנה nimmt nach unserer Auffassung ein im Hymnus urprüngliches הִשְׁפִּיל auf. Wer diese Vermutung ablehnt, sei auf das השפיל in 25_{12} hingewiesen.

[2] Vgl. darüber unten S. 37.

[3] So urteilen auch KITTEL in Bibl. Hebr. ed. altera 1909 und GRAY aaO. DUHM aaO· läßt die Worte im Text stehen, weil er sie auf Grund seiner Strophentheorie braucht; über diese siehe unten.

Erklärung und Verallgemeinerung des Inhaltes von v. 4 a, während dieser nur auf die in v. 2 f. schon angedeutete Not Bezug nimmt. Dem Bilde der Beifügung fehlte es aber so sehr an unmittelbarer Anschaulichkeit, daß es seinerseits wieder eine Verdeutlichung verlangte; sie kommt in dem Beisatz כי רוח עריצים כזרם [1]קיר כחרב בציון „denn das Schnauben (DUHM: Zorneshauch) der Tyrannen ist wie Wetterguß im Winter, wie Hitze im trockenen Land“ zum Ausdruck.

„Den Lärm der Übermütigen unterdrücktest du“[2] ist wiederum ursprünglich; die folgenden Worte חרב בצל עב erweisen sich schon durch das Stichwort חרב aus der früheren Glosse als sekundär, während der Schlußsatz von v. 5 זמיר עריצים תַעֲנֶה[3] formal wie inhaltlich das ursprüngliche Parallelglied zu שאון זרים תכניע darstellt.

Der in unserem Stücke vorliegende Rhythmus ist der Doppeldreier (3 : 3). Im Anfang des Gedichtes unverkennbar[4], tritt er auch gegen Schluß klar hervor, sobald die sekundären Textelemente in der angegebenen Weise eliminiert werden. Es ergeben sich dann sieben zweigliedrige Verse, von denen jeder in sich abgeschlossen ist.

Man hat verschiedentlich annehmen zu müssen geglaubt, der Text unseres Liedes sei nur unvollständig erhalten, und hat es mit allerlei Rekonstruktionen versucht[5]. Der Grund zu jener Annahme war die Meinung, das Lied habe ursprünglich aus vierzeiligen Strophen (die Zeile zu drei Hebungen) bestanden. Aber die Textänderungen und vorgeschlagenen Ergänzungen waren verfrüht[6]. Die vermeintlichen Lücken

---

[1] קֹר statt קִיר.

[2] Lies זֵדִים statt זָרִים nach LXX (ἀσεβῶν), ebenso in v. 2. EHRLICH will (aaO. 88) זָרִים in der Bedeutung „Feinde“ beibehalten. Es ist überflüssig, mit DUHM u. a., שְׁאוֹן als widersinnig in גְּאוֹן abzuändern, denn שאון זרים hat im nächsten Versglied die deutliche Parallele זמיר עריצים. „Der Lärm der Übermütigen“ bezieht sich wie „Das Lied der Tyrannen“ auf deren Triumphgesang. Das Verbum כנע hat dann allerdings nicht die Bedeutung „beugen“, sondern allgemeiner „unterdrücken“, vgl. LIEBMANN in ZAW, XXIII, 1903, S. 263.

[3] Lies תַּעֲנֶה statt יַעֲנֶה parallel zu תכניע im Vorderglied.

[4] Nur muß in v. 1 der Athnach sinngemäß von פלא zu עצות versetzt werden; auch LXX (θαυμαστὰ πράγματα) verbindet die beiden Worte.

[5] Die Literatur über die Rekonstruktionsversuche (von BICKELL, DUHM, MARTI, CHEYNE, CONDAMIN, GRAY) habe ich in meinen Ausführungen ZAW XXXIII, 1913, S. 256 ff. angegeben, aus denen ich einiges hierher Gehörige zu wiederholen genötigt bin.

[6] Gerade das übereilte, radikale Vorgehen einzelner Metriker, die überempfindliche Beanstandung und zwangsweise Veränderung des Textes aus angeblich metrischen und strophischen Gründen ohne zureichenden Grund hat das Ansehen der Metrik bei den ihr skeptisch Gegenüberstehenden diskreditiert und manche wirkliche, wertvolle Erkenntnis auf

sind gar nicht vorhanden, der Text ist vollkommen erhalten. Zwei Sinneseinschnitte sind zu erkennen, nach der ersten und nach der vierten Zeile. Das Ganze zerfällt demnach in die kurze Einleitung, eine Art Vorstrophe (Zeile 1), und zwei Dreizeiler, die beiden Hauptstrophen (Zeile 2—4 und 5—7). Zu besserer Übersicht lassen wir den Text des Liedes folgen:

	1.	יהוה אלהי אתָּה	ארוממך אודה שְׁמֶךָ:[1]
A.		כי עשית פלא עֵצוֹת	מרחק אמונה אמן
	2.	כי שמת [2]הָעִיר לגל	קריה בצורה למפלה
		ארמון זֵדִים מעיר	לעולם לא יבנה
B.	3.	על־כן יכבדוך עם־עז	קרית [ ] עריצים ייראוך
	4.	כי היית מעוז לדל	מעוז לאביון בצר־לו [ ]
	5.	שאון זדים תכניע [ ]	זמיר עריצים תְּעַנֶּה

Der Eingang des Gedichtes ist psalmartig schematisch und enthält in gedrängter Kürze:

a) den Anruf (Jahwe!),

b) das Bekenntnis zu Jahwe,

c) das Gelöbnis bezw. die Aufforderung des Dichters an sich selbst, Jahwe zu preisen.

Die erste Strophe (A) begründet diesen Entschluß des Sängers, indem sie das Eingreifen Jahwes beschreibt, und zwar in klimakterischer Schilderung, die vom allgemeinen zum besonderen fortschreitet.

a) Die 1. Zeile sagt allgemein: Jahwe vollführt Wunderbeschlüsse.

b) Die 2. Zeile geht auf den besonderen Fall ein: Er legt die feindliche Stadt in Trümmer.

c) Die 3. Zeile bringt ein Detail dazu: der Palast der Feinde wird zerstört. Nie mehr soll er neu aufgebaut werden.

---

metrischem Gebiet verdunkelt. Man scheidet vielfach nicht säuberlich zwischen den gesicherten und den mehr oder minder hypothetischen Ergebnissen der Metrik. Dies gilt namentlich von allem, was mit der Strophentheorie zusammenhängt. Die Forschung ist da noch im Fluß; soviel läßt sich aber jetzt schon sagen, daß die Forderung der Strophengleichheit, auf jede Dichtung ausgedehnt, falsch ist. Bei zwangloser Dekomposition des Textes enthüllt sich in der Regel das Strophensystem, sofern ein solches überhaupt vorliegt, in einfachster Weise. Je mehr man den Text selbst zu Worte kommen läßt, desto deutlicher treten auch Metrum und Strophe hervor.

[1] Da die Einleitung für sich steht, ist sie auch als selbständiges Ganze interpunktiert (Pasuq und Athnach).

[2] הָעִיר statt מֵעִיר.

Die zweite Strophe (B) schildert die Wirkung von Jahwes Eingreifen und kommt wieder auf dieses selbst zurück:

a) 1. Zeile: Der mächtige Feind erbebt vor Jahwes Macht.

b) 2. Zeile: Denn Jahwe ward die „Burg“ der Schwachen.

c) 3. Zeile: Er dämpfte das übermütige Singen des Feindes.

Strophe A setzt mit כִּי ein, das wiederholt wird, Strophe B beginnt mit עַל־כֵּן, dessen Wirkung aber nach der ersten Langzeile aufhört.

Der analoge Bau von A und B wird auch durch das Auftreten von Responsionen bestätigt. Die erste geht auffallend weit: Satzbau, Wortklänge, Gedanke entsprechen einander. Man lese:

A 2. Z.	כי־שמת [1]העיר לַגָּל	קריה בצורה למפלה
B 2. Z.	כי־היית מעוז לַדָּל	מעוז לאביון בצר־לו

und beachte den Anklang von לַגָּל an לַדָּל, das Wortspiel בְּצוּרָה — בַּצַּר, die zweimalige Erwähnung der Stadt im einen, der Burg im andern Verse. Die äußere Responsion wird zudem wirksam durch eine innere ergänzt (Gedankenresponsion): der Stadt der Mächtigen, die nun in Trümmer gelegt ist, stellt der Dichter die Schwachen gegenüber, die nun dank ihrer „Burg“, Gott, mächtig geworden sind. Auch die dritten Zeilen von A und B korrespondieren miteinander: אַרְמוֹן זֵדִים und שְׁאוֹן זֵדִים klingen aneinander an und sind überdies durch ein Gedankenband verbunden: Im ארמון pflegte es im Alten Orient viel שאון, rauschenden Lärm bei Gelagen und Kriegsfeiern, zu geben.

b) Stilgattung und Situation des Liedes 25 $_{1-5}$. Das Gedicht ist ein religiöses Siegeslied, ein Dankhymnus, gesungen auf die Zerstörung einer feindlichen Stadt. Sie liegt nun verwüstet.

Das Schema, das, wie wir sahen, schon in alter Zeit für das religiöse Siegeslied in Israel bindend oder doch bevorzugt war[2], läßt sich in unserer Dichtung wieder feststellen. Nur ist in unserem Lied der Stil schon über jene ältere Stufe hinaus entwickelt. An primitiven Stilelementen sind vorhanden:

1. Der hymnologische Eingang, Zeile 1;
2. Die Allgemeinbegründung, Zeile 2;
3. Die Begründung für den speziellen Fall, Zeile 3 und 4.

[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß מֵעִיר in MT, wofür wir העִיר lesen, aus ursprünglichem מָעוֹז entstanden ist; dann wäre die Responsion noch weiter durchgeführt.

[2] Vgl. oben S. 9 ff.

Bis hierher ist genau das alte Schema von Ex 15 $_{21}$ und Jes 26 $_{4-5a}$ eingehalten, und zwar so streng, daß nicht nur die Folge der einzelnen Motive gleich geblieben ist, sondern auch die jedem von ihnen gewidmete Ausführung sich in den Grenzen des alten Verhältnisses 1 : 1 : 2 gehalten hat. Das proportionelle Verhältnis der einzelnen Motiv-Einheiten zueinander ist dasselbe geblieben, aber diese Einheiten selbst sind größer geworden, sind vom zweihebigen zum dreihebigen Halbvers und dann zum sechshebigen Ganzvers gewachsen. Die folgende Tabelle mag das Gesagte veranschaulichen.

	Ex 15 $_{21}$	Jes 26 $_{4-5a}$	Jes 25 $_{1-2}$
1. Hymnologischer Eingang	1 zweihebiger Halbvers	1 dreihebiger Halbvers	1 sechshebiger Ganzvers
2. Allgemeinbegründung	1 zweihebiger Halbvers	1 dreihebiger Halbvers	1 sechshebiger Ganzvers
3. Spezielle Begründung	2 zweihebige Halbverse (1 vierhebiger Ganzvers)	2 dreihebige Halbverse (1 sechshebiger Ganzvers)	2 sechshebige Ganzverse

Aber unser Lied ist nun über das alte Schema hinaus weitergebildet. Zwei neue Elemente sind zu den drei genannten hinzugekommen, nämlich:

4. die Folge oder die Wirkung des Sieges, eingeleitet durch עַל־כֵּן, Zeile 5; und
5. wiederholte Begründung durch Schilderung des speziellen Falls, eingeleitet durch כִּי, Zeile 6 und 7.

Die Ausdehnung des hymnologischen Eingangs zu einem vollen Vers hatte aber unbeabsichtigt eine schärfere Scheidung zwischen diesem Eingang und der Allgemeinbegründung zur Folge, so daß diese nun in engeren Zusammenhang mit der speziellen Begründung trat. Allgemein- und Sonderbegründung schlossen sich so zu einer besonderen, der ersten, Strophe zusammen. Die zweite Strophe aber wird durch die Verwertung eines neuen (der Folge des Sieges) und eines alten (Wiederholung der speziellen Begründung) Elements gebildet. Und zwar stehen die so entstandenen beiden Strophen in dem Verhältnis zueinander, daß jede Zeile der zweiten Strophe mit der entsprechenden der ersten korrespondiert, auf sie antwortend, sie ergänzend oder sie verstärkend. Rühmt

Zeile 1 von Strophe 1 das wunderbare Eingreifen Jahwes, so Zeile 1 von Strophe 2 die wunderbare Folge dieses Eingreifens. Die feine gedankliche Beziehung zwischen Zeile 2 von Strophe 1 und Zeile 2 von Strophe 2 ist eben schon[1] gewürdigt worden. Und ebenso variiert Zeile 3 von Strophe 2 den Gedanken der Zeile 3 von Strophe 1 in sinniger Weise, indem sie das Motiv „der Palast ist zerstört“ an dem Einzelzuge „das Trinklied ist verstummt“ illustriert.

So erscheint das Lied als eine Komposition von planvollster Anlage, als ein wahres Kunstwerk.

Was nun die von unserm Liede vorausgesetzte Situation betrifft, so läßt sich darüber ebensowenig Bestimmtes sagen wie über die des Liedes 26_{4-5a}[2]. Die beiden charakteristischen Merkmale der Stilgattung, die wir bei dem Siegesliede 26_{4-5a} kennen lernten: die Betrachtung der geschichtlichen Ereignisse unter religiösem Gesichtswinkel und das Fehlen aller konkreten Züge — machen auch in unserm Fall eine auch nur einigermaßen begründete Aussage über die Zeit des Liedes unmöglich. Jahwe allein handelt, er ist's, der die Stadt für immer[3] zerstört hat, der die Feinde verstummen ließ. Und zwar tat er es auf wunderbare Weise — auch dies ein typisches Motiv des Siegesliedes[4] — in Vollführung alter Ratschlüsse. Noch deutlicher als in 26_{4-5a} ist hier die Hervorhebung des ethischen Moments: Jahwe demütigt die übermütigen Feinde, die Tyrannen, die starke Nation, er hilft den Armen und Niedrigen, seinem Volke. Bezeichnend für die ausschließlich religiöse Wertung des Sieges ist es ferner, daß dem Dichter wichtiger als alle äußeren Vorteile, die der Sieg im Gefolge hat, die andere Wirkung des Sieges erscheint, daß die Feinde zu Jahwe-Verehrern werden müssen (v. 3). Je stärker aber das religiöse Moment betont wird, je mehr Jahwe in den Mittelpunkt tritt, desto undeutlicher und blasser wird die Schilderung der realen Verhältnisse, die den Anstoß zur Dichtung gaben. So läßt sich über Situation und Zeit unseres Liedes nichts ausmachen, um so weniger, als selbst einzelne Redewendungen in ihm sich aus einem herkömmlichen Schema zu erklären scheinen, einem Schema etwa dieser Art: der דַּל oder אֶבְיוֹן ist בַּצַּר, aber יְהוָה beweist sich als sein מָעוֹז. Er greift ein, vollbringt פֶּלֶא, zertrümmert die Stadt der זֵדִים und zwingt

[1] Vgl. oben S. 19. [2] Vgl. oben S. 12 ff.

[3] V. 2 לעולם לא יבנה. Das Motiv „das Aufhören für immer“ ist in der hebräischen Poesie sehr beliebt, vgl. S. 28, Anm. 3.

[4] Vgl. oben S. 12, Anm. 2.

diese dadurch, sich in Ehrfurcht vor ihm zu beugen. Jedenfalls finden sich in den Psalmen sehr häufig Anklänge an solch ein Schema[1].

3. Jes 24_{7-12} — ein profanes Siegeslied (Spottlied).

Mehrere Tatsachen, die bisher teils keine, teils ungenügende Beachtung gefunden haben, führen dazu, v. 7–12 als ein selbständiges Stück zu betrachten. Zunächst fällt eine stilistische Eigenheit auf: Während im Vorhergehenden die Sätze durch וְ und andere Partikel verbunden sind, reihen sie sich von v. 7 an asyndetisch aneinander. Der Tenor der Rede ist plötzlich ein anderer, und wer auf das Metrum achtet, wird finden, daß bei v. 7 ein Wechsel stattfindet. Aber auch dem Inhalt nach fallen die Verse aus dem Zusammenhang heraus. War vorher ständig von der Erde, der gesamten תֵּבֵל, die Rede, so ist jetzt der Gesichtskreis ein viel engerer: um eine einzelne Stadt handelt sich's in v. 7–12, und erst v. 13 weitet wieder den Horizont zur אֶרֶץ[2]. Wie ein Band zieht sich durch die sechs Verse, sie untereinander zu einem Ganzen verknüpfend, ein wunderliches Motiv, das weder zuvor berührt, noch hernach weitergeführt[3] wird: der Wein. Ein Lied vom Wein, verbunden mit der traurigen Geschichte von der Vernichtung einer Stadt, oder vielmehr umgekehrt, die Zerstörung einer Stadt, verwoben mit dem traurigen Schicksal des Weines, das sie nach sich zieht — das ist der Gegenstand des kleinen Liedes.

a) Text, Metrum und Aufbau des Liedes 24_{7-12}. Wir geben zunächst den Text in kolometrischer Form:

	7	אבל תירוש		אמללה־גפן
A		נאנחו כל־שמחי־לב	8	שבת משוש תפים
		חדל שאון עליזים		שבת משוש כנור
	9	בשיר לא ישתו־יין		ימר שכר לשתיו
B	10	נשברה קרית־תהו		סגר כל־בית מבוא
	11	צוחה על־היין בחוצות		עָבְרָה כל־שמחה []
	12	נשאר בעיר שמה		ושאיה יכת־שער.

[1] Das Motiv der Bedrängnis Ps 18_{7} 66_{14} 106_{44} $107_{6\ 13\ 19\ 28}$ (überall בַּצַּר mit folgendem לְ); das Motiv: Jahwe als Burg des Schwachen Ps 27_{1} 28_{8} 37_{39} 43_{2} 52_{9} 94_{22}; Jahwe als Vollbringer von פֶּלֶא Ps $77_{12\ 15}$ 78_{12} 88_{11} (vgl. auch Anm. 2 auf S. 12); die Feinde als זָרִים Ps 19_{14} 86_{14}.

[2] ארץ in v. 11 ist, wie gleich begründet werden soll, nicht ursprünglich, würde aber auch im Rahmen des Gedichtes, v. 7–12, nur ein Land, nicht die Erde bedeuten können.

[3] Daß ein Bild in v. 13 die Weinernte erwähnt, ist wohl ein zufälliges Zusammentreffen.

Dem entspricht folgendes metrische Schema

2 : 2
3 : 3
3 : 3
3 : 3

3 : 3
3 : 3
3 : 3.

Das Gedicht ist bis auf einige Kleinigkeiten unversehrt erhalten. In v. 11 liegt wahrscheinlich ein Schreibfehler vor; dort ist statt עָרְבָה nach LXX (*πέπαυται*) עָבְרָה zu lesen. Die drei letzten Worte von v. 11 גלה משוש הארץ sind aus folgenden Gründen als Glosse anzunehmen:

1. das Sätzchen enthält eine Verallgemeinerung, die nicht in den Zusammenhang paßt. Vorher wie nachher ist nur von der Stadt die Rede, aus der mit dem Wein die Freude verbannt wurde. Die Erwähnung des Landes wirkt störend. Aber ארץ ist hier gar nicht im Sinne von Land gemeint, sondern bedeutet, wie in v. 1—6 und v. 18—20, die ganze Erde. Der Glossator will eben durch die Einschaltung einen engeren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herstellen.
2. Die Worte fehlen in LXX.
3. Auch aus metrischen Gründen sind sie entbehrlich.

v. 12b ושאיה יכת שער scheint nicht in Ordnung zu sein:

1. als Ausnahme von der seit v. 7 beobachteten asyndetischen Satzverbindung;
2. wegen des nach den ständigen Perfektformen befremdenden Futurums;
3. wegen der Abweichung des LXX-Textes. Dieser lautet: *καὶ οἶκοι ἐγκαταλελιμμένοι ἀπολοῦνται.*

Vielleicht entstand dies aus וְשׁוֹאָה בַּיִת נִשְׁאָר. Da der Sinn des MT immerhin verständlich und auch dem von LXX verwandt scheint, so verzichten wir lieber auf einen Vorschlag zur Textänderung[1].

[1] Ehrlich, aaO. 85 schlägt die Änderung von וּשְׁאִיָּה in תּוּשִׁיָּה vor, das als Gegensatz zu dem vorhergehenden שַׁמָּה gefaßt werden soll. Der Satz lautet dann: und Wohnlichkeit wird am Stadttor niedergeschlagen, d. h. es kann keine Wohnlichkeit in die Stadt kommen. Diese Emendation befriedigt nicht, da תּוּשִׁיָּה im AT nirgends im Sinne von Wohnlichkeit gebraucht ist.

Das Gedicht besteht aus sechs Doppeldreiern, denen ein vierhebiger Vers vorangeht. Die Doppeldreier gruppieren sich in zwei Strophen zu je drei Zeilen. Der Aufbau ist kunstvoll. Die Dichtung beschreibt zuerst die verheerende Wirkung gewisser Ereignisse, dann erst diese selbst. Die Vorzeile schildert kurz das Dahinsiechen der vernachlässigten Weinberge. Der erste Dreizeiler (A) verweilt beim Jammer der Leute, denen der Wein entzogen ist, verstummt ist Paukenschlag und Zitherklang, verstummt das heitere Trinklied. Erst die zweite Strophe (B) kommt auf die Ursache dieses Jammers zu sprechen: eine Stadt ist fürchterlich zerstört, kein Haus mehr ist zugänglich. Die Straßen erfüllt das Klagen um den Wein. Die Freude ist ausgezogen von dem Ort der Verwüstung.

Es wäre nicht unmöglich, daß die Vorzeile (v. 7a) nicht zum ursprünglichen Bestande des Gedichtes gehörte. Sie stammte dann von dem uns schon bekannten Redaktor, der eine enge Verknüpfung mit dem Vorhergehenden bezweckte: die termini אבל und אמלל wären dann aus v. 4 wiederholt, תירוש und גפן dem Sinne nach dem folgenden Gedichte entnommen.

b) Die Situation des Liedes 24_{7-12}; seine Stilgattung. Das eigentliche Thema des Gedichtes ist die Zerstörung einer Stadt[1]. Die Verquickung mit dem Weinmotiv ist nur Verbrämung, ein Kunstmittel des poetischen Stils. Es erheben sich nun die Fragen, ob das Lied Vergangenes oder Zukünftiges beschreibt, ob mit der Stadt eine eigene oder eine fremde gemeint ist, ob schließlich in der Stimmung des Gedichtes Trauer oder Spott vorwiegt. Die Meinungen darüber sind geteilt[2]. Die Entscheidung muß verschieden ausfallen, je nachdem man unsere Verse für sich selbst, losgelöst aus dem jetzigen Zusammenhange, oder eben von diesem aus beurteilt. Wir haben uns, gemäß der uns in der Einleitung (S. 4 f.) gestellten Aufgabe, vorläufig nur an das Lied selbst zu halten, das, wie wir sahen, von Hause aus eine literarische Einheit bildet. Mit dieser Erkenntnis gewinnt man einen festen Stütz-

[1] LXX übersetzt zwar in v. 10 kollektivisch *πᾶσα πόλις*. Doch kann kein Zweifel obwalten, daß es sich im Urtext um eine Stadt handelt; vgl. בָּעִיר v. 12.

[2] So meint, um nur zwei Beispiele anzuführen, Duhm, aaO. 150, v. 10—12 schilderten den „gegenwärtigen Zustand der Stadt, und zwar der Stadt Jerusalem. Denn wenn eine andere Stadt gemeint wäre, so müßte sie auf irgendeine Weise näher bezeichnet sein". Umgekehrt folgert Kittel (Komm. S. 223 u. 222): „Die קריה ist auf keinen Fall Jerusalem", „würde der Verfasser hier (in v. 7—9) die Verwüstung des Landes Juda schildern, so müßte er wahrhaftig andere Dinge hervorheben, als daß man nicht mehr zeche und musiziere".

punkt für die weitere Beurteilung der oben aufgeworfenen Fragen. Am klarsten liegen die Verhältnisse bei der Alternative: Rückblick auf Geschehenes oder Ausblick auf die Zukunft? Die Perfekta in v. 10 und 11, in v. 7 und 8 können nur dahin verstanden werden, daß der Dichter schildert, was er schon erlebt hat: die Stadt ist zerstört, die Musik ist verklungen, der Wein dahin, alle Freude vorüber. Der Standpunkt des Dichters ist zeitlich unmittelbar nach der Katastrophe, von der er spricht, anzunehmen. Das geht aus den futurischen Wendungen in v. 9 hervor[1]: hatte er eben festgestellt, daß Weingelage und Tafelmusik aufgehört haben, so führt er nun den Gedanken mit einem Blick in die Zukunft fort: Man wird nicht mehr, wie bisher, Wein trinken und dazu singen, und sollte es einer tun, dem werde der Trunk vergällt[2]. Die zweite Frage, ob die Stadt die eigene oder eine fremde sei, und die damit zusammenhangende dritte nach der Stimmung des Liedes läßt sich nicht so unmittelbar wie die erste aus dem Text heraus, sondern nur auf Grund allgemeiner Erwägungen und Beobachtungen beantworten. Die Stadt, die eben zerstört wurde, ist nicht die des Dichters, sondern eine feindliche. Denn wäre der eigenen Stadt das traurige Schicksal zugestoßen, so hätte das der Dichter, wie KITTEL zutreffend bemerkt, doch in anderer Weise darstellen müssen, als es in den Versen 7—9 geschieht. Er hätte wohl klagend den jämmerlichen Zustand der Heimat geschildert, und sich kaum, ehe er von dem Unglück selbst berichtete, so lange bei der Tatsache aufgehalten, daß man nicht mehr zeche und musiziere, hätte auch nicht das Weinmotiv so stark in den Vordergrund gedrängt. Das paßte nur, wenn es sich um eine feindliche Stadt handelte. Ein spöttischer Unterton klingt durch den ganzen Sang. Die vorgegebene Objektivität ist eitler Schein[3]. Schon im Aufbau zeigt sich der verhaltene Spott. Das Einsetzen an einem relativ nebensächlichen Punkte, das Vorausnehmen der Wirkung, deren breite Ausmalung zur Erhöhung der Spannung, Hand in Hand damit das Zurückhalten der Hauptsache, dies ganze Raffinement der Steigerung hätte in einer elegischen Dichtung eine unerhörte Folter der Volksgenossen bedeutet, mußte aber bei einem Spottlied wie eine Folge von Keulenschlägen wirken. Siegesfreude und beißender Spott haben dies Lied hervorgebracht, das darum Sieges-

[1] Die LXX hat selbst in v. 9 Perfekta.

[2] Wörtlich: „bitter wird sein der Rauschtrank denen (= den Wenigen), die ihn trinken werden", v. 9.

[3] Scheinbare Sachlichkeit ist vielen Spottliedern eigentümlich, z. B. Jes 14 4b—21.

und Spottlied zugleich ist. Siegeslied ist's zu nennen, wenn man von der Situation, Spottlied, wenn man von der Stimmung ausgeht.

Wir sind bisher mit Bewußtsein nicht auf die umstrittene „Stadt der Öde" v. 10 eingegangen, um dem Verdacht einer petitio principii bei ihrer Erklärung zu entgehen. Nach DUHM bedeutete der Ausdruck einfach eine öde, in chaotischem Zustande daliegende Stadt. Zu נשברה bemerkt er: sie „ist gebrochen, d. h. nicht zerstört, sondern ihrer Mauern beraubt", und ermöglicht es durch diese Deutung, die Verse auf Jerusalem zu beziehen. Allein es scheint, daß in תהו mit Absicht ein doppelsinniges Wort gewählt wurde, das einmal sinnlich den Zustand der Verödung, zum anderen aber moralisch die minderwertige Qualität („Nichtigkeit") in sich begreift. Ja, noch nach einem dritten Sinne schillert das Wort hinüber; es kann wie Jes 41_{29} 44_{9} I Sam 12_{21}, wo es als Prädikat von Götzen und Götzendienern steht, auf den Zusammenhang mit dem Götzendienst anspielen, קרית־תהו meinte dann eine götzendienerische oder Götzen-Stadt. Das paßt aber nicht auf Jerusalem, sondern nur auf eine heidnische Stadt. Diese Bestätigung des oben gewonnenen Resultates ist nicht unwillkommen.

Das doppelte שבת in v. 8 klingt an den Anfang des Spottliedes Jes 14_{4b-21} an. Ein beiden gemeinsames Motiv ist ferner die Beschreibung der Wirkung auf die personifizierte Natur (in 14_{8} Zypressen und Zedern, 24_{7} Weinstock). In beiden Liedern kehrt das Motiv wieder, daß es mit der Tafelmusik nun vorüber sei (14_{11} ... „das Rauschen deiner Harfen"; 24_{8} „still ist der lustige Paukenschlag, still ist der lustige Zitherklang"). Auf irgendwelche Abhängigkeit läßt sich aus diesen Gemeinsamkeiten kein Schluß ziehen, immerhin spricht das Zusammentreffen für die verwandte Stimmung in beiden Liedern.

Von den beiden früher behandelten Siegesliedern unterscheidet sich unser Siegeslied durch das Fehlen der religiösen Note. Es ist ein profaner Sang. Wie bei jenen fehlt jede nähere Angabe über den Feind und seine Stadt. Daß aber auch die Sieger in dem ganzen Liede nicht hervortreten, fällt auf. Gehört das zum Stil? oder darf man daraus schließen, daß das Interesse des Dichters an der Verwüstung der Feindesstadt stärker war als das an den Siegern, mit anderen Worten, daß nicht die Juden die feindliche Stadt zerstörten, sondern irgendein anderes Volk? Die letzte Vermutung liegt sehr nahe. Gewißheit darüber ist aus unserem Texte nicht zu erlangen.

c) Entstehungszeit des Liedes 24_{7-12}. Die Schilderung der Zertrümmerung der Stadt bewegt sich in so allgemeinen Ausdrücken, daß sich nicht das geringste Sondermerkmal für ein bestimmtes historisches Ereignis ergibt. Auch ihre Bezeichnung als Götzenstadt ist viel zu allgemein, als daß man Vermutungen in einer bestimmten Richtung hegen dürfte. Denn für den Juden ist letzten Endes jede heidnische Stadt eine Götzenstadt. Auch aus sprachlichen Momenten läßt sich kein Anhalt gewinnen [1]. Die Anklänge an manche alttestamentlichen Stellen lassen sich auch anders als durch ein Abhängigkeitsverhältnis erklären. Wir verzichten deshalb auf eine zeitliche Ansetzung des Liedes.

4. Jes $27_{10\ 11\ (8)}$ — der Torso eines Siegesliedes.

Die Verse 6—11 in Cap. 27 gehören zu den schwierigsten der Gesamtapokalypse. Der Text hat in dieser Partie sehr stark gelitten; es ist, als ob er durcheinandergeschüttelt worden wäre. Bei dieser Lage der Dinge haben Rekonstruktionsversuche, so wenig man ihrer entraten kann, nur bedingten Anspruch auf Zuverlässigkeit. Auch der nachstehende Versuch einer Lösung der Schwierigkeiten vermag nichts Abschließendes zu bieten. Doch hofft er, einiges zur Klärung der Sachlage beitragen zu können.

v. 9 handelt davon, daß Jakob künftig in der Beseitigung der dem Jahwedienst fremden Kultobjekte seine Schuld zu sühnen sucht. Damit sind v. 10 f. (eingeleitet mit כִּי), die von einer verödeten Stadt handeln, nicht recht in Einklang zu bringen. Betrachtet man die zuletzt genannten Verse für sich, so muten sie an wie der Rest eines Siegesliedes, dessen Anfang verloren ist. Man findet drei Verse im Versmaß 3 : 2 : 2:

10 כי עיר בצורה בדד   נוה משלח   ונעזב כמדבר
שם ירעה עגל   ושם ירבץ   וכלה סעפיה
11 ביבש קצירה תשברנה   נשים באות   מאירות אותה

„Die feste Stadt liegt einsam, eine entvölkerte Wohnstatt, verlassen wie die Steppe;
dort weiden die Kälber, dort lagern sie, zehren auf ihre Büsche;
verdorren ihre Zweige, so bricht man sie ab, Frauen kommen und zünden sie an“.

[1] Wenn Ehrlich aaO. 85 in v. 12 תּוּשִׁיָּה für שְׁאִיָּה einsetzt und dann fortfährt: „Der Umstand, daß das sehr späte תושיה hier vorkommt, beweist schon allein, daß dieses Stück der nachexilischen Zeit angehört“, so können wir uns solcher Beweisführung nicht anschließen.

Die Situation ist demnach folgende: Eine befestigte Stadt befindet sich in völlig verwahrlostem Zustande (Zeile 1), von dem sie sich nicht mehr erholen kann. Sie ist von ihren Bewohnern verlassen. An ihrer Stätte soll bald eine öde Wildnis entstehen. Wuchert vorerst noch in den Ruinen allerlei Gestrüpp, so wird auch dies Zeichen des Lebens bald beseitigt: Junge Rinder knabbern die zarten Triebe ab, das Gestrüpp stirbt ab, und die verdorrten Zweige sind nur noch zur Feuerung zu gebrauchen. Frauen kommen und decken hier ihren Holzbedarf. Der Sinn der drei Verse ist kurz der: Wo einst eine blühende Stadt sich erhob, da wird alles Leben erstorben sein. Eine Notwendigkeit, den Text zu ändern, liegt unseres Erachtens nicht vor [1]. — In der dreistufigen Klimax bei der Schilderung der allmählichen Verödung der Stadt — zuerst verschwindet das menschliche, dann das pflanzliche Leben und schließlich selbst die letzten Reste des letzteren von dem trostlosen Orte des Todes — ist ein altes Kunstmittel angewandt [2], wie auch das Motiv selbst, daß eine Stadt Wüstenei werden soll, nicht neu ist [3].

Die gänzliche Verödung, die der עיר בצורה in Aussicht gestellt ist, schließt die Beziehung der Verse auf Jerusalem (namentlich nach 27_{2-5}!) so gut wie sicher aus. Der Gegenstand der Aussagen muß demnach eine fremde Stadt sein. Diese Auffassung wird durch die Analogie der schon behandelten Stadtlieder, die, wie dargelegt wurde, eine feindliche Stadt im Auge haben, wie auch durch den Gegensatz des noch zu erörternden Stadtliedes Jes 26_{1-3} bestätigt. Die Stadt in Jes 25_2 hat das gleiche Attribut בצורה, auch in 24_{7-12} ist die ehemalige Befestigung der betreffenden Stadt (שער v. 12) vorausgesetzt.

Wir glauben mithin, die drei Langverse verstehen zu müssen als einen Teil eines Siegesliedes, und zwar, wie schon das einleitende כִּי nahelegt, als dessen zweite Hälfte, den ausführenden Teil. Mit v. 11 a

---

[1] DUHM (aaO. 163) nimmt Anstoß daran, daß das Suffix von סְעִיף sich auf die Stadt bezieht: „daß die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind (wenn's noch eine Ziege wäre!) alle macht, dabei steht einem doch der Verstand still". Aber סעפיה meint nur das auf dem Boden der ehemaligen Stadt wachsende Gezweig; auch kann man oft die Beobachtung machen, daß Kälber gerne an jungen Trieben des Gesträuches zehren. Trotzdem liegt wohl gerade in diesem Punkte eine dichterische Übertreibung vor, da der Text voraussetzt, daß durch diese Unart der Kälber das ganze Gestrüpp vernichtet wird.

[2] Vgl. z. B. Am 5_{19} oder die Schilderung der Dezimierung des Volkes Am $6_{9\,10}$ (zum Text vgl. ZAW 1912, S. 276 f).

[3] Man vergleiche die breite Ausmalung Jes 13_{20} ff. (spätexilisch) von Babel, Jes 34_{11} ff. (nachexilisch) von Edom.

schloß das Lied ab. Das Motiv, daß alles aus sei, ist ein sicheres Kennzeichen für den Schluß der Dichtung[1]. Wo ist aber die erste Hälfte geblieben? Schon DUHM hat die Vermutung ausgesprochen, daß v. 8, der weder sachlich noch stilistisch die Fortsetzung von v. 7 sein kann, mit v. 10 f. in gewissem Zusammenhang stehe; er betrachtet ihn als ein an den Rand gesetztes Zitat zu v. 10, das an falscher Stelle in den Text geriet[2]. In der Tat passen die femininen Suffixe besser zu v. 10 als zu v. 7, desgleichen der Inhalt, soweit er sich bei der Unzuverlässigkeit der Überlieferung ergründen läßt. Der Text lautet nach MT:

בסאסאה בשלחה תריבנה הגה ברוחו הקשה ביום קדים

Bezüglich der Crux interpretum, des dunkeln בְּסַאסְּאָה, sei auf die Kommentare verwiesen; es läßt sich nicht mit Sicherheit erklären[3]. Aber auch der Rest des Satzes ist schwer verständlich. Die LXX gibt keinen Fingerzeig; sie hat andere Suffixe und las außerdem bei רִיב wohl mit Recht die dritte (nicht die zweite) Person. Man hätte also zu übersetzen:

„. . . als man sie verjagte, als er gegen sie stritt (?), da fegte er sie weg durch seinen harten Sturm am Tage des Ostwindes“.

Aber קָשָׁה ist neben רוח ein unpassendes Attribut[4]. Es liegt hier offenbar ein Schreibfehler vor. SIEVERS suchte durch folgende Emendation zu helfen[5]:

תריבנה הֻגְּתָה בְרוּחֲךָ כְּקַשׁ

„. . . strittest du gegen sie; sie wurde weggefegt durch deinen Sturm wie Stroh am Tage des Ostwinds“.

Ich möchte neben diese Lesart eine andere Konjektur stellen. In קשה haben wir ein Beiwort, das wenige Verse zuvor (27_1) neben חרב, dem Schwerte in der Hand Jahwes, steht. Das legt die Vermutung nahe, daß auch hier חרב neben קשה stand, mithin daß רוחו aus חַרְבּוֹ verlesen wurde. Eine gewisse Bestätigung für diese Ansicht erblicke

[1] Vgl. die oben S. 28, Anm. 3 angeführten Beispiele.

[2] So auch CHEYNE und MARTI. GUTHE stellt in KAUTZSCH, die heilige Schrift des AT, 3. Aufl. 1909/10, v. 8 nach dem ersten Versglied von v. 10 ein.

[3] Am wahrscheinlichsten ist die Deutung, daß es inf. pilpel eines Verbums סוא mit Suffix und בְּ ist und in der Bedeutung dem folgenden Worte nahe kommt.

[4] Deshalb schlägt EHRLICH aaO. 96 für רוח die Übersetzung „Gemüt“ vor (vgl. I Sam 1_{15}): „JHVH seufzt oder stöhnt in seinem schweren Gemüt am Tage des Ostwinds“ — aber was soll man mit dieser Aussage beginnen?

[5] E. SIEVERS, Alttestamentliche Miscellen in den Berichten über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, philol.-histor. Kl., 56. Bd. 1904, IV, S. 162 und 181 f., seine Änderung ist von GUTHE akzeptiert.

ich in der Tatsache, daß die Peschitta in v. 10, zu dem ja nach unserer Meinung v. 8 in engem Konnex stand, zweimal חרב ܣܝܦܐ liest, wofür MT und LXX keinen Anhalt bieten. Wir lesen also v. 8:

בשלחה יְרִיבֶנָּה הגה בְּחַרְבּוֹ הקשה ביום־קֶדֶם

„ . . . als er (scil. Jahwe), sie stoßend, gegen sie stritt, sie wegtilgte [1], mit seinem harten Schwerte am Tage der Vorzeit“.

Es läge dann hier ein mythisches Motiv vor, eine Anspielung auf eine Großtat Jahwes in der grauen Vorzeit (vgl. Jes 51 $_{9}$); damals hat Jahwe in gewaltigem Kampfe irgendeine Größe vernichtet. Sie war wohl in einem vorangegangenen Verse genannt, von dem das rätselhafte בסאסאה als letzter, vielleicht verstümmelter Rest erhalten ist. Der mythische Zug würde vortrefflich zu dem Schema eines religiösen Siegesliedes passen. Er nähme die Stelle ein, die sonst durch das Motiv vertreten ist, daß Jahwe, der פֶּלֶא עֵצוֹת, צוּר עוֹלָמִים ausführt wie in alten Tagen [2]. Der hymnische Eingang mit dem Lobpreis Jahwes ist in unserem Texte nicht mehr vorhanden. Die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit unserer Konjektur zu v. 8 berührt übrigens das Urteil, daß v. 10 und 11 a den Torso eines Siegesliedes darstellen, nicht. Ist sie aber zutreffend, so fügt sie sich ungezwungen in den Rahmen des Siegesliedes ein.

5. Jes 25 $_{9-12}$ — ein religiöses Siegeslied.

Die Grundlage der vier Verse bildet ein religiöses Siegeslied, das durch Zusätze erweitert und als Ganzes von dem Redaktor umgedeutet wurde. Er ist in diesem Falle mit dem Text des Liedes nicht so schonend verfahren wie bei 24 $_{7-12}$ 25 $_{1-5}$ 26 $_{4-5a}$. Den alten Kern aus den vielerlei Zutaten herauszuschälen, ist daher kein leichtes Unterfangen; in dem einen oder anderen Punkte wird man keine endgültige Entscheidung treffen können. Bei dem Versuche, das ursprüngliche Siegeslied zu rekonstruieren, geht man am vorteilhaftesten von den als solchen sicher erkennbaren Bestandteilen eines Siegesliedes aus.

a) Die sicheren Bestandteile des Siegesliedes 25 $_{9-12}$. Der hymnische Eingang, der Lobpreis Jahwes, mit dem das Siegeslied zu beginnen pflegt, ist erhalten. ואמר ביום ההוא ist natürlich die redaktionelle Einführung. Das Lied selbst setzt mit הנה ein. זה קוינו לו ist

[1] הגה ein radikales Beseitigen, Prv 25 $_{4\,5}$ (die Schlacken vom Silber wegtilgen).

[2] Vgl. oben S. 12 ff.

wohl eine Variante zu זה יהוה קוינו לו, nicht umgekehrt, obwohl gerade die letztere Form im Codex Alexandrinus der LXX fehlt. Der erste Teil des Liedes reicht bis zum Schluß von v. 9 und besteht aus einem Dreizeiler zu je drei Hebungen:

9 [] הנה אלהינו [] וְהוֹשִׁיעָנוּ
זה יהוה קוינו לו
נגילה ונשמחה בישועתו

Statt וְיוֹשִׁיעֵנוּ des MT lesen wir וְהוֹשִׁיעָנוּ = „der uns geholfen hat". Das Futurum ist entweder durch die Einschaltung von זה קוינו לו, das ein Futurum nach sich fordert (von dem wir hofften, daß er uns helfen werde), oder durch die vom Redaktor herrührende Umdeutung des Liedes auf künftige Verhältnisse veranlaßt und an Stelle des urspünglichen Perfektums — nach dem letzten Versglied hat Jahwe schon geholfen — getreten[1]. Der Dreizeiler atmet die Stimmung der Freude. Jahwe hat seinem Volke seine Hilfe zuteil werden lassen, hat die auf ihn gesetzten Hoffnungen — ein Anklang an das Vertrauensmotiv zu Beginn des Siegesliedes 26_4 — erfüllt. Das wird, wie die Gattung es erfordert, allgemein konstatiert. Der nächste Vers brachte, mit כִּי eingeleitet, die näheren Ausführungen über die Art und die Umstände der Hilfe. Da in v. 10 und 11 jedoch manches unklar ist, wende sich unsere Aufmerksamkeit zunächst dem Schlusse des Liedes v. 12 zu. Er berichtet, wie Jahwe die Mauern einer Festung zu Boden stürzte. Die LXX hat in dem Satz nur zwei Verben vorgefunden; in der Tat macht השפיל, das auch in v. 11 vorkommt, asyndetisch zwischen השח und הגיע gestellt, den Eindruck einer sekundären Zutat. Des Metrums wegen möchte ich משׂגב, das als Epitheton ornans dem Sinne nach entbehrlich ist, ausschalten[2]. Man liest dann einen Doppeldreier:

12 ומבצר [] חמתיך השח [] הגיע לארץ עד־עפר

„Die Befestigung deiner Mauern hat er (scil. Jahwe) erniedrigt, sie zur Erde, in den Staub hinabgedrückt".

Das ist der typische Schluß eines Siegesliedes. Er allein schon gibt hinreichende Auskunft über den Anlaß der freudigen Stimmung, zu der der Sänger vorhin aufforderte: die Festungsmauern einer angeredeten feindlichen Stadt sind geschleift. Schließt man nach der früher gemachten

[1] Vgl. zum Liedanfang Ps 95_1.
[2] Es dürfte vom Redaktor im Hinblick auf 26_5 eingeschaltet sein.

Beobachtung, daß beim Siegeslied der Detailschilderung die Allgemeinschilderung gewöhnlich vorangeht, von der Aussage des Schlußverses zurück auf das, was vorangegangen sein dürfte, so wird man eine allgemein gehaltene Angabe erwarten, etwa daß Jahwe die Stadt, deren Mauern dann zerstört werden, eingenommen oder gedemütigt habe. Die Folgerung läßt nicht im Stich. Man findet wirklich im Vorhergehenden eine derartige Aussage. Da ist einmal v. 11b:

והשפיל גאותו עם [ ] ידו

„er (Jahwe) drückte nieder seinen Trotz (Stolz) mit seiner Hand". Das gänzlich unklare ארבות (vgl. die Kommentare) ist erst durch die Glosse v. 11a, worüber sogleich, veranlaßt. Da von Jahwe die Rede ist, lese man statt יָדָיו singularisch יָדוֹ. Als erstes Versglied zu dem Sätzchen ergibt sich, aus v. 10 und 11 allein passend,

נדוש מואב תחתיו

„zerdroschen ist Moab unter sich",

d. h. in den eigenen Grund und Boden hineingestampft. Vielleicht war das Sätzchen mit כִּי eingeleitet. Es mag auffallen, daß vom ersten Versglied zum zweiten ein Subjektswechsel eintritt; dennoch ist Jahwe beide Male logisches Subjekt. So fügen sich die beiden Glieder zu einem glatten Doppeldreier zusammen: Moab ist zerstampft, sein Stolz gebeugt (Anklang an das גָּאוֹן- und זֵדִים-Motiv, vgl. oben S. 21). Wenn man sich des Schemas der Siegeslieder erinnert, so wird man darin den auf die Aufforderung zum Lobpreis Jahwes (hier mehr zur Freude über Jahwes Eingreifen) folgenden begründenden (schildernden) Teil erkennen.

b) Die übrigen Bestandteile des Liedes 25_{9-12}; seine Umprägung. Im Anschluß an das Sätzchen, das in einem kühnen Bilde die Zertrümmerung Moabs mitteilt, ist ein längeres Glossengefüge in den Text eingedrungen, das seiner Entstehung nach ein gewisses Analogon zu den Beifügungen in 25_4 f. darstellt. Dort wurde eine kaum mehr als bildlich empfundene Redensart durch ein ungeschicktes, verallgemeinerndes Bild erweitert, das nachträglich selbst der Erklärung bedurfte. Hier wird eine bildliche Redensart („Moab wurde zerdroschen unter sich") durch die Ausführung des Bildes („wie man Stroh in einen Misttümpel[1] hinabdrischt") in spöttischer Weise erklärt, und diese Erklärung dann in plumper Form weitergesponnen („und breitet es seine

[1] Lies mit dem Ketib בְּמֵי.

Hände darin aus, wie sie ausbreitet der Schwimmende zum Schwimmen, so wird man seinen Stolz samt den Kniffen [dem Rudern] seiner Hände niederdrücken“[1], ungeachtet dessen, daß das anfängliche Bild eine derartige Auslegung gar nicht erheischte. Denn dem Bild vom Dreschen eignet kein spöttischer Zug. Es ist beispielsweise Jes 21 $_{10}$ (מדשתי ובן־גרני „mein Gedroschenes und mein Tennenvolk“) auf das im Exil schwer geprüfte und gedemütigte Volk Israel angewandt. Natürlich enthält es im Munde eines jüdischen Sängers, auf Israel bezogen, implicite Gefühle des Mitleids und der Zärtlichkeit, während es Moab gegenüber einen harten Zug aufweist. Aber an und für sich bringt es doch nur einen objektiven Vergleich zum Ausdruck; das tertium comparationis ist das gewaltsame Zertreten- oder Zermalmtwerden. Das Bild[2] selbst enthält also nichts Entehrendes. Das spöttische Moment wurde erst durch die im Bilde selbst gar nicht inbegriffene ungerechtfertigte Ausdeutung hereingetragen, indem man nicht den gewöhnlichen Vorgang des Getreidedreschens zur Auslegung des Vergleichs heranzog, sondern als Exempel einen schmutzigen Vorgang wählte, der mit dem Dreschen (דוש) des Getreides eigentlich nichts gemein hat. Der Standpunkt der Objektivität, den das religiöse Siegeslied gewöhnlich einnimmt oder doch einzunehmen vorgibt, indem es sich möglichst objektiver Wendungen befleißigt, ist damit verlassen, der Feind der Lächerlichkeit preisgegeben. Das ist nicht die Art des religiösen Siegesliedes, wie wir es kennen lernten — in dem auch dem Feinde gegenüber ein durchaus ernster, würdiger, nie unmittelbar spöttelnder Ton angeschlagen wird[3]. Ein solcher vertrüge sich auch schlecht mit seiner moralischen, fast pädagogischen Betrachtungsweise, die in dem Zusammenbruch des Feindes und seiner Macht die Strafe Gottes für die hochmütige Gesinnung, in der Weltgeschichte das Weltgericht erkennt. Der Grundton ist im ganzen ernst und feierlich.

[1] In ihrem Schlußsatze eignet sich die Glosse eine Wendung des Liedes an והשפיל גאותו עם [ ] ידיו, sie durch die Einfügung von ארבות völlig umdeutend. Wie schlecht paßt גאותו in den jetzigen Zusammenhang hinein!

[2] Zum richtigen Verständnis des Bildes erinnere man sich daran, daß im alten Kanaan wie heute noch die Getreideähren bekanntlich nicht mit Dreschflegeln ausgedroschen, sondern entweder von Rindern und Eseln ausgetreten oder mit Dreschschlitten zerrissen und zerdrückt wurden. Vgl. J. Benzinger, Hebr. Arch., 2. Aufl. 1907, S. 141.

[3] Allerdings kann auch das religiöse Siegeslied gelegentlich den Charakter des Spottliedes streifen; so wenn Ex 15 $_{9}$f. das im Spottlied sehr beliebte Mittel des Kontrastes (Hochmut vor dem Fall — jämmerliches Ende) angewandt ist; vgl. Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils, Rostocker Dissertation 1910, S. 76f. Aber das ist doch nur mittelbarer Spott, nicht direkte Verspöttelung des Gegners.

Anders beim profanen Siegeslied, das seiner Natur nach von vornherein stark zu spöttischer Darstellung neigt. Dem Krieger und dem Sieger ist der Spott ein „seelisches Bedürfnis“[1]. Indes sieht sich der Sänger eines religiösen Siegesliedes gezwungen, seinen Spottrieb im Zaum zu halten, damit der religiöse Gedanke im Mittelpunkt verbleibe; beim Ausschalten des religiösen Gedankens aber, d. h. im profanen Siegeslied, kann er seiner Spottlust freien Lauf lassen. So bedeutet die Ausführung des Bildes in unserem Liede fraglos eine Entgleisung, eine Stilwidrigkeit, die ich dem Sänger des Siegeshymnus nicht zur Last legen möchte — nicht der ästhetischen Seite wegen, sondern wegen des mit dem feierlichen Siegeshymnus unverträglichen Stimmungsumschlags.

Zwei weitere Momente sprechen gegen die Ursprünglichkeit der behandelten Stelle, die Tempora und das Metrum. Anfang und Schluß des Liedes, die oben ohne Gewaltanwendung aus dem Text herausgehoben wurden, lehrten zur Genüge, daß das Lied auf die Ereignisse als vollendete Tatsachen zurückblickt. v. 11 a dagegen steht im Banne der ohne Zweifel späteren Überschrift (v. 9 a α), die das Lied selbst wie die von ihm besungenen Tatsachen in die Zukunft verlegen will, und will gleichfalls futurisch verstanden sein[2]. Das widerspricht aber dem klaren Gedanken des Schlußverses. Dazu ist der langen prosaischen Periode von v. 11 der dreihebige Grundrhythmus des Liedes fremd. Aber auch sachlich fällt v. 11 a mit Anhang aus dem Zusammenhang heraus[3]. Ganz abgesehen davon, daß Jahwe, im Siegeslied das faktische oder logische Subjekt, hier gänzlich ausgeschaltet ist, müßte man als Fortsetzung des jetzigen Verses 11, wenn er ursprünglich wäre, zum Abschluß des Gedichtes den Gedanken erwarten, daß Moab in Folge des wiederholten Manövers des Untertauchens in seinem Sumpfe auch wirklich ertrunken ist. Statt dessen spricht v. 12 in geradliniger Fortführung des Gedankens

נדוש מואב תחתיו   והשפיל גאותו עם [] ידו .

davon, daß, wie Moab selbst, so auch seine Befestigungsanlagen haben fallen müssen. Die angeführten Bedenken gegen die Ursprünglichkeit

[1] Vgl. O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung. 1906, S. 325 ff., ferner O. Eissfeldt, Der Maschal im AT, 1913, S. 52 ff.

[2] Mit Recht macht Marti darauf aufmerksam, daß die perfektisch zu übersetzenden Perfekta in v. 12 nicht mit den futurischen Sätzen des Vorverses in Einklang stehen. Nur sind diese von jenen, nicht jene von diesen aus zu beurteilen.

[3] Auch Guthe spricht sich (ohne Angabe von Gründen) dahin aus, daß v. 10 b β und v. 11 nachträglich eingesetzt seien.

des in Rede stehenden Passus erscheinen gewichtig genug, um die Behauptung seines sekundären Charakters zu rechtfertigen.

Es erübrigt nun, den letzten noch unbesprochenen Passus in v. 9–12, das Sätzchen: כי־תנוח יד־יהוה בהר הזה „denn ruhen wird Jahwes Hand auf diesem Berge", auf sein Verhältnis zum Liede hin zu erörtern. Sein Gedanke ist, daß Jahwes Hand segnend auf dem Zion ruhen werde. בהר הזה ist aus v. 6 von der gleichen Hand hier eingetragen, die die jetzige, den Sinn des einstigen Siegesliedes umprägende Einleitung schrieb: vom Redaktor. Er mußte zwischen v. 6–8 und 9–12, die er nebeneinanderstellte, eine Verbindung schaffen. Weil nun dort von der Versammlung der Völker auf dem Zion durch Jahwe die Rede war, läßt er hier Jahwe vom Zion aus handeln: Jahwes segnender Arm ruht dort, derselbe Arm greift furchtbar zerstörend nach Moab hinüber. Möglicherweise hat aber der Redaktor für diese seine Einschaltung Worte des ursprünglichen Siegesliedes benutzt. Die Annahme liegt nämlich nahe, schon im Liede sei von Jahwes Hand die Rede gewesen, dann aber nicht von einer ruhenden, sondern von einer handelnden, gegen Moab feindlich ausgereckten Hand, etwa in der Fassung

כי שלח יהוה ידו

Es bleibt aber bei der Vermutung.

c) Der rekonstruierte Text des Liedes 25 $_{9-12}$. Waren die Folgerungen über die Schicksale des einstigen Siegesliedes richtig, so hatte dieses ungefähr folgende Fassung:

A 9 [] הנה אלהינו [] וְהוֹשִׁיעֵנוּ
זה יהוה קוינו לו
נגילה ונשמחה בישועתו.
10 כִּי שָׁלַח יְהוָה יָדוֹ []

B כִּי נדוש מואב תחתיו []
11 והשפיל נאותו עִם־[] ידיו
12 ומבצר [] חמתָיו[1] השח []
הגיע לארץ עד־עפר:

Das Gedicht bestand demnach aus zwei dreihebigen Vierzeilern bezw., falls die vierte Zeile der Strophe A nicht ursprünglich, aus einem Drei- und einem Vierzeiler. Es beginnt mit dem hymnischen Lobpreis Jahwes und der Aufforderung zur Freude und gab dann vielleicht eine

[1] Die zweite Person des Suffixes in MT ist vielleicht auf Rechnung des Einschubs in v. 11 zu setzen.

kurze Allgemeinbegründung (Zeile 4). Der zweite ausführende Teil gibt die nähere Schilderung von Jahwes Eingreifen, zunächst allgemein: er zerschmettert Moab, beugt seinen Trotz, dann auf ein Detail eingehend: er zerstört seine Befestigung, indem er sie in den Staub wirft. Der Aufbau entspricht im ganzen wie im einzelnen dem des religiösen Siegesliedes [1].

d) Die Entstehungszeit des Liedes 25_{9-12}. Die Anhaltspunkte für die zeitliche Ansetzung des Liedes sind — was nach unseren Beobachtungen über Schema und Stil des Siegesliedes nicht Wunder nimmt — sehr dürftig. Dabei befindet man sich noch den bisher besprochenen Siegesliedern gegenüber im Vorteil, da hier der Feind genannt ist, Moab [2]. Da das ursprüngliche Lied — nur um dieses handelt es sich hier — ein wirkliches Siegeslied war, kann es nur zu einer Zeit entstanden sein, als es noch ein selbständiges, mächtiges, stolzes, mit Befestigungen versehenes Moab gab, das dann durch eine Niederlage geschwächt wurde. Damit ist ein Terminus ad quem gegeben; Moab war nämlich, wenn OORT mit seinen Schlüssen im Recht ist [3], zur Zeit Nehemias in nabatäischen Besitz übergegangen. Dann wäre also das Siegeslied vor der Zeit Nehemias entstanden. Zur Zeit Hesekiels war Moabs Macht offenbar noch nicht gebrochen [4]. Von einer näheren Festlegung müssen wir aber absehen, da wir über die Geschichte Moabs zu wenig wissen.

e) Das Verhältnis von Jes 25_{9-12} zu 26_{4-5}. Mit sicherem Blick hat DUHM die auffallende Ähnlichkeit der Verse 25_{12} und 26_{5} erkannt. Aber den wahren Grund dafür hat er verkannt. Er erklärt den erstgenannten Vers als eine Variante des zweiten [5] und nimmt des-

---

[1] Vgl. oben S. 9ff.

[2] GUTHE meint, die Nennung Moabs befremde, weil die Kapitel 24—27 sonst die Feinde der Juden nicht mit Namen nennen und weil Moabs Macht zur Zeit, als diese geschrieben wurden, wohl längst verfallen war. Man hat auch schon, wie KITTEL in Bibl. Hebr. anmerkt, den Vorschlag gemacht, מוֹאָב in אוֹיֵב zu ändern. Allein GUTHES zweiter Grund ist für uns hinfällig, da wir ja scharf zwischen dem ursprünglichen Liede und der nachmaligen Umdeutung scheiden. Zum ersten ist zu bemerken, daß es ja dem Redaktor freistand, den Namen zu tilgen. Wir werden umgekehrt aus dem Umstande, daß der Redaktor hier den ursprünglichen Feindesnamen stehen ließ, folgern, daß er bei den übrigen Liedern, die er aufnahm, keinen Namen vorfand. Die Unterlassung der Namensnennung gehört eben zum Stil.

[3] Theologische Tijdschrift 1886, S. 166—194.

[4] Vgl. Hes 25_{8-11}.

[5] MARTI, CHEYNE, GRAY, EHRLICH sind ihm hierin gefolgt.

halb an, das Gedicht 25_{9-11} — v. 12 gehört seiner Meinung nach nicht mehr dazu — sei neben dem Anfang von Cap. 26 an den Rand geschrieben gewesen. Nun ist aber nicht einzusehen, warum das Gedicht v. 9–11, wenn v. 12 nicht dazu gehörte, gerade am Rande gestanden haben soll[1]. DUHMs Meinung fußt daher unbewußt doch auf der Voraussetzung, daß die Verse 9–11 organisch mit v. 12 zusammengehörten. Diese Empfindung trifft durchaus das Richtige, wie die nähere Untersuchung ergeben hat. v. 12 ist der Schluß eines Siegesliedes, dessen Anfang v. 9 bildete. Mit dieser Erkenntnis fällt auch der Schleier vom Geheimnisse der so weit gehenden Verwandtschaft zwischen 25_{12} und 26_5, über die schon an früherer Stelle — dort noch mehr im Tone der Behauptung als des Beweises — gehandelt war[2]. Die entscheidende Erklärung ist erst durch den Erweis der literarischen Einheit der Verse 25_{9-12} und die Erkenntnis der literarischen Gattung, der sie angehören, ermöglicht. Die Zugehörigkeit zu der gleichen literarischen Stilgattung — im vorliegenden Falle zu der Gattung des Siegesliedes — bedingt eine weitgehende Übereinstimmung der Motive und der Motivfolge (des Aufbaus): Die Anklänge der beiden Verse aneinander sind bedingt durch ihren Charakter als Siegesliedschlußmotiv. Daher die Verwandtschaft, beinahe Identität des Gedankens, aber die Selbständigkeit des Wortlautes.

25_{12}: Die [hohe] Befestigung seiner Mauern hat er erniedrigt, [sie sinken lassen], sie zur Erde, in den Staub hinabgedrückt.

26_{5a}: Er hat gebeugt die Bewohner der Höhe, die hochragende Stadt erniedrigt.

Nur v. 5b als redaktionelle Fortführung des zweiten Siegesliedes[3] ist von dem Schlusse des ersten abhängig, mit Bewußtsein ihm nachgebildet:

„Er wird sie erniedrigen bis zur Erde hin, wird sie hinabdrücken in den Staub".

6. Jes 27_{2b-5} LXX — ein Lied von einer zerstörten Stadt.

Die LXX bietet an der genannten Stelle einen vom MT stark abweichenden Text; nicht wie dieser ein allegorisches Gedicht von einem Weinberg,

[1] Die Anknüpfung von v. 10 בהר הזה an v. 6—8 beweist allein schon, daß v. 9 im Text gestanden haben muß.

[2] Vgl. oben S. 16.

[3] Siehe oben S. 14 f.

sondern ein Lied von einer zerstörten Stadt. Der LXX-Text dieser Stelle müßte daher eigentlich in diesem ersten Hauptteil, in dem die Lieder von einer zerstörten Stadt in Jes 24—27 behandelt werden, besprochen werden. Aus naheliegenden Gründen soll aber über den LXX-Text von Jes 27_{2b-5} im Zusammenhang mit dem MT dieser Stelle gehandelt werden. Im nächsten Hauptteil wird es geschehen.[1]

II. Die übrigen selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27.

1. Jes 26_{1b-3} — ein Einzugslied (Mauerweihfestlied).

Nach den früheren Ausführungen über Jes 26_{4-5a} als ein für sich stehendes Siegeslied[2] bedarf es wohl keiner langen Rechtfertigung, wenn v. 1–3 als selbständige literarische Größe betrachtet wird. Es wurde dort dargetan, daß aus sachlichen, stilgeschichtlichen und metrischen Gründen mit v. 4 ein Neues einsetze. Ist damit die Annahme eines Einschnittes nach v. 3 hinlänglich motiviert, so vervollständigt der Hinweis auf den geschlossenen Inhalt von v. 1b–3, der eine noch zu erörternde, von der in v. 4ff. verschiedene Situation zur Voraussetzung hat, im Verein mit der Einheitlichkeit des Rhythmus selbst das Höchstmaß von Bedingungen, von denen man die Erteilung der Qualifikation einer literarischen Einheit abhängig machen kann.

a) Text, Metrum und Aufbau des Liedes 26_{1b-3}. Das Gedicht besteht aus drei sechshebigen Versen von dipodischem Rhythmus. Die Hauptzäsur fällt, wie schon die Interpunktion anzeigt, im ersten und zweiten Verse hinter die zweite, im dritten hinter die vierte Hebung. Der Text, zu Anfang im wesentlichen intakt, ist in v. 3 ein wenig entstellt. So ist eines der beiden שלום als durch Dittographie entstanden, im Einklang mit LXX, zu streichen. Ob man mit MT יֵצֶר oder dem Sinne gemäß nach Hexapla יִצְרוֹ liest, ist an sich ohne Belang; doch dürfte letzteres die primäre Prägung sein. Da der erste Zweiheber des dritten Verses יִצְרוֹ סמוך wie der Schluß des zweiten von der Gesinnung des Volkes handelt, so will mir scheinen, daß sich auch das folgende Sätzchen (MT תצר שלום) ursprünglich nicht auf Jahwe bezog, sondern die vorhergehenden, auf das Volk sich beziehenden Aussagen fortführte. Ich lese daher יִצֹּר שלום „es (das Volk) wird Frieden halten" und berufe mich dabei für den Text auf das Zeugnis der LXX, die übersetzt:

[1] Siehe unten S. 44 ff. [2] Vgl. S. 7 f.

φυλάσσων εἰρήνην (scil. ὁ λαός), für den Inhalt auf den Gedanken von 27 $_5$, der vom Frieden des Volkes mit Jahwe spricht. Dann ist das Volk in sämtlichen drei Sätzchen von v. 3 logisches oder faktisches Subjekt — nicht zuerst das Volk, dann Jahwe (2. Person!), dann wieder das Volk[1] — und das Wortspiel יִצְרוֹ-יֵצֶר tritt als vierter Fall von Alliteration in dem kurzen Gedichtchen neben die drei ersten des Liedanfangs, denen sich noch ein fünfter am Liedschluß beigesellt (vgl. unten). — בָּךְ am Schlusse von v. 3 fällt durch die unvermittelte Anrede Jahwes auf, von dem der Eingangsvers in 3. Person spricht. Ich lese daher בְּיָהּ, das in der zweiten Hälfte von v. 4 überflüssig und wohl von seiner ursprünglichen Stelle in v. 3 hinabgerutscht ist[2]. Der Sinn wird dadurch nicht geändert, der Ausdruck ist voller, die Alliteration (zu בטוח) wird beibehalten[3] und das nach v. 4 verirrte בְּיָהּ in seine alten Rechte eingesetzt.

Man erhält somit folgenden Wortlaut:

1b עיר עז־לנו ישועה ישית חומות וחל
2 פתחו שערים ויבא גוי־צדיק שמר אמנים
יִצְרוֹ סמוך יֵצֶר שלום כי בְּיָהּ בטוח.

Das Lied setzt mit dem frohen Rufe „Eine starke Stadt haben wir!“ (LXX noch charakteristischer: „Sieh da, eine starke Stadt!“) ein[4]. Die erste Langzeile handelt von der Befestigung der Stadt, die nächste vom Einzug des Volkes in die Stadt, die dritte greift einen in Zeile 2 schon angedeuteten Gedanken auf und spricht in schildernden Worten — in Wahrheit ist's ein Gelöbnis — von dem treuen, Jahwe vertrauenden Sinne des Volkes.

b) Die Situation des Liedes 26 $_{1-3}$. Jerusalem — dies ist „die starke Stadt“ — ist neu befestigt. „Er“, d. i. Jahwe, hat ihr neue

[1] In בטוח ist גוי, nicht יצר (DUHM, KITTEL [Komm.] u. a.) Subjekt.

[2] Derartige Fälle vom Hinabgleiten eines Wortes gerade um eine (Vers-)Zeile lassen sich häufig beobachten, z. B. Am 6 $_{9\,10}$, vgl. ZAW 1912, S. 276; Am 8 $_{4\,5}$, ebenda S. 274. Die verhältnismäßig häufige Wiederkehr der Erscheinung spricht dafür, daß schon in früher Zeit der hebräische Text, wenigstens in gewissen Partien, kolometrisch geschrieben war. — Die Erscheinungen der „vertikalen Dittographie“, von der wir in 26 $_{7\,8}$ (ארח) noch ein Beispiel kennen lernen werden, gehört in die gleiche Klasse der Abschreibefehler.

[3] Diese Alliteration ist in den Kommentaren nicht gebucht.

[4] Die Vermutung von SIEVERS aaO. 168f., 25 $_1$ gehöre als Eingang zu unserem Liede, erscheint unbegründet. Jener Vers ist vielmehr als Eingang des Siegesliedes 25 $_{1-5}$ unentbehrlich.

Mauern[1] gegeben: „Zum Schutze schuf er Wälle und Wehr"[2] — „schuf", so übersetzen wir dem Sinn gemäß trotz der futurischen Form ישית, die nur um des volleren Anklanges an ישועה willen gewählt ist. Daß die neue Mauer schon vollendet, lehrt auch v. 2, der das Volk zu feierlichem Einzug durch die Tore bereit zeigt. Der Anlaß zu dem Liede war demnach eine חֲנֻכַּת־חוֹמָה[3], eine festliche Einweihung der Stadtmauer. Die Situation wird derjenigen ähnlich zu denken sein, die uns dank dem ausführlichen Berichte über das Mauerweihefest unter Nehemia (Neh 12_{27} ff.) bekannt ist: das Volk (oder ein Teil desselben) hat sich außerhalb der Stadtmauer versammelt und ist im Begriff, in feierlicher Prozession durch die weitgeöffneten Tore in die Stadt einzuziehen. Ein solches Ereignis war zu Versicherungen der Treue gegen Jahwe wohl geeignet.

c) Die Abfassungszeit des Liedes 26_{1-3}. (Dieser Abschnitt der Arbeit ist von LOHMANN unausgeführt gelassen. Aus gelegentlichen Notizen, die sich auf ihn beziehen, geht jedoch seine Meinung über die Entstehungszeit des Liedes klar hervor. Er ist geneigt, unsere Stelle mit Neh 12_{27-47} zu kombinieren und unser Gedicht für das Lied zu halten, das bei der Einweihung der durch Nehemia neuerbauten Stadtmauer Jerusalems von den Sängerchören vor dem Tempel (Neh 12_{40}), unter Leitung Jisrachjas (Neh 12_{42}), gesungen worden ist.)

2. Das Weinbergslied, Jes 27_{2b-5} — ein allegorisches Gedicht.

a) Text, Metrum und Aufbau des Liedes 27_{2b-5}. Als Beiwort zu כרם ist חֶמֶד (so LXX, Targum und einige MT-Manuskripte) geeigneter[4] als חֶמֶר „gährender Wein". כרם ist hier gegen den sonstigen Gebrauch als Femininum behandelt[5]. In v. 3b ist יפקד als Niphal zu

[1] חומות וחל; חל bedeutet nicht, wie man aus den Übersetzungen (LXX *περίτειχος*, Vulgata antemurale) schließen könnte, eine der Hauptmauer parallel laufende Vormauer, etwa wie sie SELLIN bei der inneren Jericho-Befestigung fand (vgl. SELLIN, Jericho, S. 20); eine solche Doppelmauer hat Jerusalem wohl nie gehabt. חל, der Alliteration zuliebe gewählt, ist einfach ein Teil der Hauptmauer, vielleicht die davorliegende Aufschüttung.

[2] Die das Original nachahmende Alliteration nach DUHM.

[3] Neh 12_{27}.

[4] Diese Lesart ist seit R. LOWTH (Jesaias, neu übersetzt; aus dem Englischen von J. B. KOPPE, 4 Teile, 1779—81) fast allgemein angenommen, weshalb wir darauf verzichten können, die beiden Lesarten aufs neue gegeneinander abzuwägen. Über ihre Bezeugung unterrichtet am eingehendsten LIEBMANN in ZAW XXIV 1904, S. 93f.; vgl. auch HITZIG aaO. 323 f.

[5] DUHM ändert deswegen in גֶּפֶן. Da die Bezeugung von כרם jedoch gut ist, so hat

punktieren (vgl. die Komm.). Also פֶּן יִפָּקֵד עָלֶיהָ „damit ihm (dem Weinberg) keine Heimsuchung widerfahre". Die ansprechende Übersetzung DUHMs: „damit nicht vermißt werde sein Laub" findet sich schon bei DAVID KIMCHI und bei LUTHER. Allerdings ist עָלֶה „Laub" sonst Kollektivum, weshalb עלה ohne י richtiger wäre[1]. Beide Lesungen geben einen guten Sinn. Zaqeph qaṭon ist des Sinnes halber in v. 4b zu שית zu ziehen.

Der dem Gedichte zu grunde liegende Rhythmus scheint nicht einheitlich zu sein. Es überwiegt der dreihebige Rhythmus, der teils in Einzel-, teils in Doppelgliedern auftritt. v. 3a liest sich jetzt als Fünfer (3 : 2), es dürfte aber im zweiten Gliede eine Hebung ausgefallen sein. Den Schluß bilden zwei Langverse vom Schema 3 : 3 : 2. Es ergibt sich demnach folgender Text:

3	2b	כרם חֶמֶד ענו־לה		
3 : 2 (3)	3	אני יהוה נצרה	לרגעים אַשקנה	
3 : 3		פן יִפָּקֵד על[י]ה	לילה ויום אצרנה	
3	4a	חמה אין לי		
3 : 3 : 2	4b	מי־יתנני שמיר שית	במלחמה אפשעה בה	אציתנה יחד
3 : 3 : 2	5	או יחזק במעזי	יעשה שלום לי	שלום יעשה־לי

Man beachte den Reim am Schlusse der zweiten und dritten Zeile.

Wie in der äußeren Anordnung des soeben wiedergegebenen Textes schon angedeutet ist, besteht das Lied aus zwei doppelzeiligen Strophen, denen je eine kurze Zeile, eine Art Vorvers, vorangeht. Der Stoff scheint nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert:

Die Kurzzeile enthält die Introduktion, die dazu bestimmt ist, allgemein das Thema des Liedes (ein Gesang auf den Weinberg) anzugeben. Sie besteht aus der Anrede an den Weinberg („lieblicher Weinberg") und der Aufforderung, ihn zu besingen („singt ihm zu"!)[2].

---

man keinen Anlaß zur Änderung, zumal כרם hier als personifiziertes Wesen, substituiert für Israel, eingeführt ist.

[1] Einschneidender ist die Änderung, die LIEBMANN in Vorschlag bringt. ZAW 1904, S. 98: אֲנִי פֹּקֵד אֹתָהּ „ich sehe nach ihm (II Reg 9 34) entsprechend dem ersten Versglied. Das י von אֲנִי wurde aus Versehen zu פקד = יפקד gezogen, und da man mit אן nichts anzufangen wußte, wurde es als פֶּן gedeutet. Später wurde statt את, um Sinn in das Ganze zu bringen, על eingesetzt".

[2] EHRLICH (aaO. 94) punktiert עֱנוּ als Imperativ Ḳal und übersetzt mit dem Hinweis auf עֱנוּ in Ex 15 21 den Liedeingang: singt von ihm ein Lied mit dem Kehrreim „lieb-

Auf diese schematische Einleitung folgt die Ausführung des Themas, und zwar in der 1. Person. Der Sprecher ist von jetzt an Jahwe, der sich sogleich als solcher nennt.

Die erste Strophe, aus zwei Langzeilen bestehend, zeigt Jahwe als den Hüter und Pfleger des Weinbergs. Der Text ist einigermaßen wirr[1]. Der Gedanke liegt nahe, daß die zweiten Versglieder der beiden Zeilen durch ein Versehen umgestellt wurden. Liest man nämlich:

3[a]: Ich, Jahwe, bin sein Beschützer,
Tag und Nacht beschütze ich ihn,

3[b]: Daß sein Laub nicht fehle,
begieß ich ihn alle Augenblicke,

so tritt nicht nur in der ersten Langzeile der Parallelismus in Erscheinung, auch der Inhalt eines jeden der Langverse wird geschlossener, nämlich

Zeile 1: Jahwe als Hüter des Weinbergs (nach außen).
Zeile 2: Jahwe als Pfleger des Weinbergs (nach innen).

Den Übergang zur zweiten Strophe enthält das Sätzchen v. 4a. Es konstatiert ganz kurz die gewöhnliche friedfertige Verfassung des Hüters[2]. Dadurch wird ein wirksamer Kontrast vorbereitet zur zweiten Strophe, die Jahwe als den zornigen Vertilger des Unkrauts einführt. Die letzte Zeile fällt aus dem Bilde heraus, bleibt aber sachlich bei dem letzten Thema, indem sie die Bedingung nennt, unter der Jahwe mit dem „Unkraut" milde verfahren wollte.

---

licher Weinberg". — Daß aber כרם חמר ein selbständiger (nicht als Objekt zu ענו aufzufassender) vorangestellter Vokativ sein muß, beweist allein schon die Analogie zu dem Brunnenlied Num 21 17b f., dessen Eingang lautet: „springe auf, o Brunnen, singt ihm zu עֱנוּ־לָהּ". Diese Stelle ist hier wohl nicht „nachgeahmt" (DUHM u. a.), sondern ist ihr als gleiches Gattungselement stilgeschichtlich verwandt; die Folge: Anrede mit folgendem allgemeinen Imperativ ist offenbar eines der mancherlei Schemata der Liedintroduktion, das übrigens nicht an eine bestimmte Liedgattung gebunden gewesen zu sein scheint. Denn beim Brunnenlied handelt es sich um eine einfache Art der Volksdichtung, wahrscheinlich ein Arbeitslied (vgl. GRESSMANN, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, S. 349), während unser allegorisches Lied der Kunstdichtung zuzuzählen ist. Beiden Liedern ist übrigens ferner gemeinsam, daß der angeredete Gegenstand (Brunnen und Weinberg) wie ein beseeltes Wesen behandelt wird. — Beim Weinberg lag dies um so näher, als sich hinter ihm das personifizierte Volk Israel verbirgt.

[1] Auch LIEBMANN vermerkt ZAW 1904, S. 96 f., daß נצרה neben אשקנה auffällig ist, aber sein Vorschlag, nach Jes 5 2 נטעה zu lesen, ist nicht genügend motiviert.

[2] Zur Exegese vgl. besonders HITZIG aaO. 324 f.

b) Stil, Inhalt, Entstehungszeit des Liedes 27_{2b-5}. Das Gedicht zeichnet ein religiöses Idyll in der Form einer (mit Ausnahme der letzten Zeile) streng durchgeführten Allegorie, der allerdings durch Nennung Jahwes in v. 3 der Schlüssel für die Deutung gleich beigegeben ist. Der liebliche Weinberg ist Israel; der Hüter und Pfleger ist Jahwe, die Dornen und Disteln sind die dem Volke feindlichen Elemente, die Gottlosen oder Heiden. Die Sorge Jahwes um sein Volk, die sich einerseits in der regelmäßigen Pflege und Wartung, andererseits in der Abwehr der Feinde und Gottlosen kundgibt, zu plastischem Ausdruck zu bringen, war die Allegorie ein sehr geeignetes Kunstmittel. Es versagte allerdings bei dem feiner nüanzierten Gedanken, den der Dichter noch aussprechen wollte: daß es dennoch einen Weg gäbe, wie die dem Unkraut im Weinberg des Jahwe Verglichenen der Ausrottung entgehen können, nämlich indem sie sich gleichfalls ihm anschließen. Der Dichter mußte daher die Metaphernkette der Allegorie unterbrechen und in bildloser Redeweise fortfahren. Die Wendung „Frieden mit Gott machen", von den Gottlosen ausgesagt, ist vielleicht auffallend, doch ist der Ausdruck, wie MARTI richtig bemerkt, mit Absicht wohl aus dem Grunde gewählt, um bei dem Bilde vom Kriege (v. 4) zu bleiben; die eigentümliche Form aber — der Besiegte, nicht der Sieger macht den Frieden — ist m. E. durch die in der hebräischen Poesie allgemein zu beobachtende Scheu vor dem Subjektswechsel innerhalb einer und derselben Verszeile zu erklären.

Für die Entscheidung über die Entstehungszeit bietet unser Gedicht keine sicheren Momente. Das Bild von Israel als dem Weinberg Gottes ist wahrscheinlich von Jesaja geprägt[1]; also ist das Gedicht jünger als Jesaja. Des Näheren wird das Urteil, da man nur von der allgemeinen Stimmung im Gedichte ausgehen kann, ziemlich subjektiv ausfallen müssen. Nur in diesem Sinne ist auch die folgende Ansicht zu werten, daß unser Lied, soweit wir die Geschichte des Volkes Israel kennen, am besten in die nachexilische Zeit, zumal in die Epoche Esra-Nehemia, paßt. Der Anspruch des Judentums, der Liebling Gottes zu sein, während alle Nichtjuden als Unkraut im Weinberg Jahwes gelten, die von ihm nur Zorn und Vernichtung zu erwarten haben, hat gerade im Zeitalter Esras und Nehemias tiefe Wurzeln geschlagen.

---

[1] Da das Gleichnis Jes 5_{1-7} es offenbar als unbekannt voraussetzt (vgl. DUHM zur Stelle).

c) Die LXX-Relation des Liedes 27 2b–5[1]. In LXX erscheint unser Weinberglied größtenteils als Stadtlied wieder, dabei in so stark abweichendem Sinne, daß man auf den ersten Blick in Zweifel sein könnte, ob ihr Text nur eine besondere Rezension oder Umarbeitung des Weinbergliedes darstelle oder aber ein gänzlich fremdes Gedicht, das nur in einigen Punkten an den MT angeglichen ist. Das häufige Zusammentreffen mit dem Wortlaut des MT macht es indes zur Gewißheit, daß der erstere Fall vorliegt. Um dies zu veranschaulichen, seien hier der griechische[2] und der hebräische Text nebeneinandergesetzt. Die miteinander übereinstimmenden Worte sind gesperrt.

	LXX	MT	
2b	*ἀμπελὼν καλός· ἐπιθύμημα*	כרם חֶמֶד ענו־לה	2b
	ἐξάρχειν κατ᾽ αὐτῆς·		
3a	*ἐγὼ πόλις ὀχυρά,*	אני יהוה נצרה	3a
	πόλις πολιορκουμένη,	לרגעים אשקנה	
	μάτην ποτιῶ αὐτήν·		
3b	*ἁλώσεται γὰρ νυκτός,*	פן יפקד עליה	3b
	ἡμέρας δὲ πεσεῖται	לילה ויום אצרנה	
4a	*τεῖχος.*	חמה אין לי	4a
	ουκ ἔστιν ἣ οὐκ ἐπελάβετο αὐτῆς·		
4b	*τίς με θήσει φυλάσσειν καλάμην ἐν ἀγρῷ;*	מי יתנני שמיר שית	4b
	διὰ τὴν πολεμίαν ταύτην ἠθέτηκα αὐτήν.	במלחמה אפשעה בה	
	τοίνυν διὰ τοῦτο ἐποίησεν κύριος πάντα ὅσα	אציתנה יחד	
	συνέταξεν. κατακέκαυμαι,		
5	*βοήσονται οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ, ποιήσωμεν εἰρήνην.*	או יחזק במעזי	5
		יעשה שלום לי שלום יעשה לי.	

Einzelbemerkungen[3]. Zu v. 2b: *ἀμπελών* eigentlich = גֶּפֶן, entspricht aber כֶּרֶם. — Mit *ἐπιθύμημα* gibt LXX häufig חֶמֶד wieder, das aber schon durch *καλός* übersetzt ist. Sollte die doppelte Wiedergabe auf Dittographie der Vorlage zurückgehen? — LUCIAN las: *κατ᾽ αὐτοῦ* (nicht *αὐτῆς*). — Zu v. 3a: An Stelle von לרגעים las LXX wohl לָרִיק oder רֵיקָם. *πολιορκουμένη* soll jedenfalls נצרה als part. niph. fem. von צור wieder-

[1] Vgl. oben S. 37.

[2] Nach SWETE, The Old Testament in Greek, II. Ed. 1899.

[3] Vgl. zum Text auch die eingehende Studie von LIEBMANN in ZAW 1904, S. 93ff.

geben. — Zu v. 3b: mit *ἁλώσεται γάρ* soll wahrscheinlich etwa כִּי יִפָּקֵד עָלֶיהָ wiedergegeben werden. Die Übersetzung ist ungenau, weil dem Übersetzer *πόλις* als Subjekt vorschwebte. Mit *πεσεῖται* ist אצרנה in Fortführung von *ἁλώσεται* wiedergegeben, weil eine genaue Wiedergabe des Wortes im Zusammenhang keinen Sinn gegeben hätte. *τεῖχος* entspricht dem ersten Wort von v. 4 in MT, das MT als חֵמָה punktiert, LXX aber als חֹמָה verstand. — Zu v. 4a: da LXX חֹמָה zum Vorhergehenden zog, so ergänzte sie אין־לי, wofür in ihrer Vorlage vielleicht אין לָהּ stand, nach freiem Ermessen zu einem ganzen Satz: „Nicht gibt es eine (Stadt), die nicht mit ihr (der Stadt aus v. 3) sich feindlich befaßt hätte". — Zu v. 4b: Statt שמיר las LXX den Inf. שְׁמֹר von שָׁמַר, *ἐν ἀγρῷ* ist frei hinzugefügt, bei אפשׂעה das Tempus geändert. Der Satz: *τοίνυν διὰ τοῦτο ἐποίησεν κύριος πάντα ὅσα συνέταξεν* ist wiederum ein freihändiger Zusatz der LXX. Liebmann[1] will darin eine christliche Interpolation erkennen, welche die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. als ein Strafgericht Gottes über Israel, den unfruchtbaren Weinberg, auffaßt. Aber dieser Annahme stehen nicht nur die schwersten kanon- und textgeschichtlichen Bedenken entgegen, sie beruht auch, wie weiter unten gezeigt werden soll[2], auf falscher Auslegung des LXX-Textes. אציתנה wurde von LXX als 1. pers. sing. impf. Niph. von יצת „anzünden" mit angehängtem נה = נא aufgefaßt, perfektisch übersetzt und dem Sinne nach zum Folgenden gezogen. — Zu v. 5: den Anfang des Verses übersetzt LXX ganz frei, um einen Sinn zu erhalten. Vor allem hat sie *ἐνοικοῦντες* von sich aus eingefügt, während *ἐν αὐτῇ* auf במעזי „in meiner Bergfeste" zurückgeht. In *ποιήσωμεν εἰρήνην* erkennt man MT wieder. Nur ist hier wiederum ein Wechsel der Person eingetreten, da LXX diese Worte als Rede der *ἐνοικοῦντες* versteht. Eine Reihe von LXX-Handschriften bringen, der Wiederholung der betreffenden Worte in MT entsprechend, nach *ποιήσωμεν εἰρήνην* noch: *αὐτῷ ποιήσωμεν εἰρήνην*.

Wie hat man nun diese ungemein starke Abweichung der LXX-Rezension von MT zu erklären?[3] Aus der Übersetzung *μάτην* für לרגעים in v. 3 geht hervor, daß die LXX-Vorlage einen stark verderbten Text bot. Der Übersetzer unserer Kapitel schloß sich — wie Liebmann nach-

---

[1] In ZAW 1902, S. 52f. [2] Siehe unten S. 46f.

[3] Liebmann (ZAW 1904, S. 96) gelangt zu dem Urteil: „Eine Überarbeitung der Verse 3—5 bei G braucht im allgemeinen nicht angenommen zu werden, obwohl die Übersetzung allerdings wunderbar ist und vielfach keinen Zusammenhang bietet". Er verzichtet aber darauf, zu erklären, wie LXX zu dem eigentümlich abweichenden Text kam.

gewiesen hat[1] — um dem Sinne des Textes gerecht zu werden, im allgemeinen nicht sehr eng an seine Vorlage an. Er gehörte zu den guten Übersetzern, deren geglättete Arbeit für die Textkritik freilich viel geringere Ausbeute gestattet als die Übersetzungsmethode so mancher anderen Übersetzer. Wenn er an eine korrumpierte Stelle seiner Vorlage kam, so war er, um Sinn in den betreffenden Abschnitt hineinzubringen, auf eigene Konjekturen angewiesen. Es ist nun ungemein interessant, dem Gedankengang nachzugehen, der ihn zu seiner freien Übertragung führte, und diesen womöglich zu rekonstruieren. Sehen wir recht, so ist er etwa folgenden Weg gegangen: Aus dem verstümmelten Text, der keinen ordentlichen Zusammenhang ergab, traten ihm Worte in die Augen wie מִלְחָמָה (v. 4), .שָׁלוֹם (v. 5) und eine Form von יָצַת oder צות (v. 4). Es war — so schloß er — also von Krieg und Verbrennen die Rede. Er sah das Wort חמה, das er als חֹמָה las, und von der Mauer schloß er auf die Stadt, die er in נצרה (v. 2), von ihm etwa als נְצֻרָה part. niph. von צור belagern gelesen, und in בְמָעֻזִּי (v. 5) wiederfand. Der Krieg — so schloß er weiter — dreht sich demnach um eine befestigte Stadt, die sich im Zustand der Belagerung befand. In den Worten: Belagerung, Mauer, Krieg, Brand spiegelte sich ihm der Hauptinhalt der Verse wieder. Rätselhaft bleibt noch, warum er in v. 3 für יהוה *πόλις* einsetzte. Man könnte mit LIEBMANN[2] annehmen, daß יהוה in קריה verschrieben oder verlesen war. Nicht minder wahrscheinlich ist aber, daß der Übersetzer יהוה, bzw. abgekürzt יה, vorfand und aus dem Zusammenhang, wie er ihn verstand — er übersetzt das folgende Wort mit *πολιορκουμένη* — schloß, daß hier in seiner Vorlage ein Schreibfehler stecke, da man ein Wort für Stadt, Festung oder dgl., etwa קריה, erwarten müsse. Wie dem immer sei, Sicheres wird sich über den merkwürdigen Fall, daß *πόλις* als Äquivalent für יהוה auftritt, kaum ausmachen lassen. Feststeht jedenfalls dies, daß LXX unser Lied als ein Stadtlied auffaßte, und daß sie seinen Sinn ziemlich ins Gegenteil verkehrte. Spricht MT von einem Weinberg, der von Jahwe gehegt und gepflegt wird, so LXX von einer Stadt, die der Belagerung, Eroberung und Vernichtung anheimfällt.

Es erhebt sich dann die weitere Frage, wie der Übersetzer das von ihm rekonstruierte Stadtlied verstanden, vor allem, auf welche Stadt er

[1] ZAW 1902, S. 45 ff.

[2] ZAW 1904, S. 96.

es bezogen hat. Wenn LIEBMANN hierbei an Jerusalem denkt[1], so scheint er uns damit völlig in die Irre zu gehen. Er empfindet auch selbst, mit welchen Schwierigkeiten seine Ansicht verbunden ist[2], und entschließt sich, wie kurz erwähnt, zu der verzweifelten Annahme einer christlichen Interpolation nach dem Jahre 70 n. Chr. Aber der Übersetzer konnte gar nicht an Jerusalem denken, da er sonst in v. [illegible] gerade das Gegenteil von dem gefunden hätte, was er eben behauptet. Er bezog vielmehr das Lied, wie er es verstand, auf eine fremde Stadt. Das Gedicht war für ihn nichts anderes als ein weiteres Lied auf eine zerstörte Stadt, dem Inhalte nach identisch mit den Liedern 24 $_{7-12}$ 25 $_{1-5}$ 26 $_{4-5}$, von deren Übersetzung er eben herkam. Die *πόλις* ist für ihn die gleiche wie die קִרְיָה בְּצוּרָה 25 $_{2}$, die קִרְיַת־תֹּהוּ (*πᾶσα πόλις*) 24 $_{10}$, die קִרְיָה נִשְׂגָּבָה 26 $_{5}$ und die עִיר בְּצוּרָה 27 $_{10}$. An allen diesen Stellen ist aber auch in LXX von einer judenfeindlichen Größe die Rede. *πόλις ὀχυρά* in v. 3, das in MT keinen Anhalt hat, erklärt sich geradezu als Reminiszenz an 25 $_{2}$[3]. Versteht man den LXX-Text in dem angedeuteten Sinne, so wird manches, was sonst rätselhaft bleibt, klar. Trotzdem verbleiben noch eine Reihe von Unstimmigkeiten, die unerklärt sind und wiederum die Annahme stützen, daß LXX einen stark verstümmelten Text vorgefunden habe. Denn wiewohl die Übersetzung „von einem Griechen geschrieben ist, der seine Sprache nicht durch zu engen Anschluß an seine Vorlage verunglimpfte“[4], so läßt sich doch andererseits feststellen, daß dieser in vielen Fällen gerade dann wortgetreu übersetzte, „wenn er mit dem hebräischen Texte nichts Rechtes anzufangen vermochte, oder wenn ein Wort im Hebräischen ihn stören mußte“[5].

Wir wollen nunmehr, dieser Eigenheit des Übersetzers eingedenk, den Versuch wagen, sein Verständnis des Liedes wiederzugeben: „*ἐγὼ πόλις ὀχυρά*“ so spricht stolz eine קִרְיַת עָרִיצִים (vgl. 25 $_{3}$). Vergeblich! Denn sie wird bei Nacht eingenommen werden und am Tage fallen. Da ist keine (Stadt), die sich nicht an ihr vergreifen würde. Wegen eines Krieges hat Jahwe sie vernichtet. (Auffällig ist das Perfektum und die 1. Person von *ἠθέτηκα*.) Fürwahr deshalb führt der Herr alles aus, was

[1] Er meint ZAW 1902, S. 51: „Nur Jerusalem kann darunter verstanden sein, denn nur von diesem könnte man die Worte begreifen: *ἐγὼ πόλις* usw.“.

[2] Ebenda S. 51 f.: „Sollte G nun aber die erfolgte Zerstörung Jerusalems mit solcher Befriedigung registrieren? Für einen Juden ist dieser Gedanke kaum möglich“.

[3] Dies hat auch LIEBMANN (ZAW 1904, S. 96) erkannt, jedoch ohne dadurch auf den inneren Zusammenhang der beiden Stellen geführt zu werden.

[4] LIEBMANN, ZAW 1902, S. 46. [5] Ebenda S. 41 f.

er angeordnet hat. Die Einwohner der Stadt aber rufen in ihrer Not: Wir wollen Frieden machen. — Dies etwa ist der Sinn der verständlichen Partien des LXX-Textes, die einen leidlichen Zusammenhang ergeben. Dunkel oder zweifelhaft erscheint daneben der Sinn der übrigen Stellen. v. 2b könnte als Attribut zur *πόλις* aufgefaßt werden, die sich selbst als *ἀμπελὼν καλός* bezeichnet; *ἐπιθύμημα ἐξάρχειν κατ᾽ αὐτῆς* wird aber den vom Übersetzer nicht verstandenen und darum wortgetreu wiedergegebenen Stellen zuzurechnen sein. Desgleichen *ποτιῶ αὐτήν* in v. 3. Oder dachte der Übersetzer an *ἀμπελών* als Bild der *πόλις* (daher dann das Femininum *αὐτήν*)? „*Τίς με θήσει φυλάσσειν καλάμην ἐν ἀγρῷ*;“ (v. 4) — spricht vielleicht verzweifelnd die Stadt, der man nach ihrer Niederlage nicht einmal mehr das Amt eines Feldhüters anvertrauen mag. *κατακέκαυμαι* v. 4 scheint mit zu dem Ausruf der friedenbegehrenden Städte zu gehören.

Fassen wir kurz zusammen: Die LXX verstand 27 $_{2-5}$ nicht als ein das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke verherrlichendes allegorisches Gedicht, sondern als Aussage über eine zerstörte Stadt, parallel den übrigen in Jes 24—27 eingeflochtenen Stadtliedern. Diese Auffassung der LXX ist durch das Mißverständnis der stark korrumpierten hebräischen Vorlage veranlaßt.

d) Die Einleitung v. 2a und der Anhang v. 6. Wenn man das Lied v. 2b—5 für sich betrachtet, so gewinnt man durchaus den Eindruck, daß es einen gegenwärtigen Zustand, Jahwes Verhalten zu Israel, wie es sich gegenwärtig äußert, schildern will. Im jetzigen Zusammenhang aber soll es auf zukünftige Verhältnisse Bezug nehmen. Diese Umdeutung wird auf doppelte Weise vollzogen, durch Vorsetzen einer auf die Zukunft weisenden Einleitung und durch Beifügung eines futurischen Anhangs. Die Einleitung besteht nur aus der Formel ביום ההוא „an jenem Tage“, worunter der künftige „Tag Jahwes“ gemeint ist; וְאָמַר ist, wirklich oder dem Sinne nach, zu ergänzen[1]. Der Anhang v. 6, vielleicht nur zufällig einen gewissen Rhythmus (3:3:3) aufweisend, führt das Bild von Israel als der Pflanzung[2] Jahwes fort, indem er von deren künftigem Gedeihen spricht. Dem Liede selbst kam es in erster Linie auf Jahwe und sein Verhältnis zu dem Weinberg an,

---

[1] Duhm vermutet, daß ואמר in den Schlußworten von v. 1 (וְאָמַר בַּיּוֹם = אֲשֶׁר בַּיָּם) stecke.

[2] Im Anhange erscheint Israel allerdings nicht mehr genau unter dem Bilde eines Weinbergs (כרם), sondern unter dem eines Weinstocks (גפן) — worin man zur Not auch einen Hinweis auf dessen sekundären Charakter erblicken mag.

28. 10. 17.

der Anhang hingegen betont das Ergehen und die Leistung des Volkes. Auch dadurch erweist sich v. 6 als nicht zum ursprünglichen Liedbestande gehörig[1]. Er stammt wohl aus der Hand des gleichen Redaktors, der das Lied 26 $_{4-5a}$ durch seinen Zusatz auf die Zukunft umdeutete.

3. Jes 26 $_{7-11}$ — ein Psalm vom Frommen und vom Gottlosen.

a) Text und Metrum des Gedichts 26 $_{7-11}$. Zunächst einige Einzelbemerkungen zum Text. ישר v. 7 ist wohl durch Dittographie entstanden[2]; der Parallelismus zwischen v. 7a und v. 7b zeigt, daß es nicht ursprünglich ist. Auch wird ישר in LXX nicht berücksichtigt. — ארח in v. 8 (vgl. v. 7) ist zu streichen — ein Fall von senkrechter Dittographie[3]. — Fraglich ist, ob ולזכרך neben לשמך im gleichen Verse ursprünglich ist[4]. — In v. 9 erscheint בקרבי neben רוחי als Pleonasmus; man lese בַּבֹּקֶר parallel dem Vorhergehenden בלילה[5]. — כאשר v. 10 ist vielleicht prosaische Variante zu כי. Es wird von DUHM, CHEYNE, MARTI gestrichen. LXX scheint אור oder כָּאור gelesen zu haben; letzteres paßte gut in den Zusammenhang. — Das erste Wort von v. 10 יחן durchbricht den Zusammenhang. Die Änderungsvorschläge[6] befriedigen nicht. Da nach Ausschaltung von יחן die beiden Versglieder von v. 10a nichts vermissen lassen, so wird man יחן am besten als eingedrungenen Fremdkörper betrachten und streichen, dann v. 10, der den Schluß von v. 9 wieder aufnimmt, mit adversativem וְ einleiten. — v. 10b ist keine gute Fortsetzung von v. 10a, deshalb nehme ich den Ausfall eines kurzen Versgliedes vor v. 10b an, zumal da LXX gegenüber MT *ὁ ἀσεβής* und *οὐ μὴ ποιήσει* überschüssig zeigt, und auch metrische Gründe die Annahme stützen (vgl. darüber weiter unten). Für die Rekon-

[1] GRAY zählt v. 6 zum Gedicht; anders DUHM, KITTEL, MARTI u. a.

[2] Vgl. auch die Erklärung von EHRLICH aaO. 91: Ursprüngliches מישר sei dittographiert und durch andere Wortabteilung unsere Lesart entstanden.

[3] Vgl. ebenda S. 91 und oben S. 39, Anm. 2.

[4] So auch KITTEL, Bibl. Hebr.

[5] DUHM (MARTI, CHEYNE) streicht umgekehrt בלילה, weil es von jemand eingefügt sei, der im Folgenden בבקר statt בקרבי gelesen habe. Aber der Gedanke, daß man Jahwe bei Nacht suche, ist den Psalmendichtern geläufig; vgl. Ps 42 $_9$ 77 $_7$ 88 $_2$ 134 $_1$ und 92 $_3$ (wo auch בַּבֹּקֶר in Parallele zu בַּלֵּילוֹת steht!).

[6] SIEVERS aaO. 184 liest לֹא בֵן wie Ps 1 $_4$, so auch GUTHE aaO. LXX liest *πέπαυται γάρ* = כִּי רָחַק. DUHM behält יחן bei und übersetzt konditional: „wird der Gottlose begnadigt, so lernt er nicht das Recht“. Aber diese Aussage stört den Zusammenhang (vgl. MARTI zur Stelle). MARTI und GRAY fügen vor יחן ein בַּל ein: nicht wird begnadigt der Gottlose. Auch diese Korrektur ist sachlich nicht unbedenklich.

struktion des ausgefallenen Versgliedes ist man auf Vermutungen angewiesen. Der Inhalt war wohl parallel dem Schluß von v. 10: „er sieht nicht die Hoheit Jahwes", Subjekt war das in LXX überzählige רָשָׁע. Vielleicht ist auch das יחן von v. 10a hierherzuziehen. Dann erhielte man für das fehlende Glied etwa folgenden Text:

עַל־כֵּן בַּל יֻחַן הָרָשָׁע

„darum wird der Gottlose nicht begnadigt werden",

was gut zum zweiten Halbvers stimmte:

„und er wird nicht sehen die Hoheit Jahwes".

In v. 11 wird יהוה zu Unrecht von DUHM (CHEYNE, MARTI, GRAY) ausgeschaltet. ויבשו ist nicht Glosse (GUTHE), sondern nur verstellt. Die ursprüngliche Stelle ist hinter dem ersten יחזיון. Die Peschitta hat dieses Verständnis des Textes noch bewahrt, indem sie קנאת־עם als Objekt zu יחזו und יבשו als parenthetische Aussage faßt[1]. Für עם las LXX: *λαὸν ἀπαίδευτον*; das Attribut ist vermutlich nur ein erklärender Zusatz des Übersetzers[2]. קנאת עם ist genet. object.: der Eifer um das Volk; desgleichen אש צריך das Feuer gegen deine Feinde. Das Suffix in תאכלם bezieht sich auf die צרים, wie die Peschitta zeigt, die zur Verdeutlichung die beiden letzten Worte von v. 11 umstellte: אש תאכלם צריך.

Die metrische Form des Textes ist die aus sechs Hebungen bestehende Langzeile, die in zwei gleiche Halbverse gegliedert ist. Von den acht Verszeilen, die man zählt[3], gehören je vier dem Inhalte nach eng zusammen, so daß man von einem zweistrophigen Gedichte reden kann. So angeordnet, lautet der Text:

3:3	A	I	ארח לצדיק מישרים	[] מעגל צדיק תפלם
3:3			אף []משפטיך יהוה קוינוך	לשמך [] תאות־נפש
3:3		II	נפשי אויתך בלילה	אף רוחי בְּבֹּקֶר אשחרך
3:3			כי כָּאוֹר משפטיך לארץ	צדק למדו ישבי תבל
3:3	B	III	[] [וְ]רשע בל־למד צדק	בארץ נכחות יעול
3:3			[על־כן בל יחן הרשע]	ובל־יראה גאות יהוה
3:3		IV	יהוה רמה ידך	בל־יחזין ויבשו
3:3			יחזו קנאת־עם	אף־אש צריך תאכלם.

[1] Vgl. LIEBMANN, ZAW 1904, S. 69. [2] So LIEBMANN, ZAW 1902, S. 41.

[3] DUHM zählt in den Versen 7—11, die ihm als ein Teil des größeren Gedichtes 1—19 gelten, neun (nicht acht) Zeilen. Das kommt daher, daß er v. 8 zu zwei Langversen zerdehnt. Aber während in allen übrigen Verszeilen unseres Abschnittes jeder Halbvers

b) Aufbau, Inhalt, Stilgattung des Liedes 26 $_{7-11}$. Das Thema des צַדִּיק und des רָשָׁע in ihrem religiösen (und sittlichen) Verhalten wird so behandelt, daß Strophe A den Frommen, Strophe B den Gottlosen schildert. Jede Strophe zerfällt in zwei Halbstrophen, die, wie auch die Hauptstrophen, durch Concatenatio[1] untereinander verbunden sind. Die wieder aufgenommenen Worte sind: נפשי אויתך — תאות־נפש v. 8–9; צדק בל־למד צדק — למד v. 9–11; יהוה — יהוה v. 10–11.

Die erste Strophe beginnt mit einer Allgemeinbetrachtung (Zeile 1): der Fromme wandelt auf von Jahwe geebnetem Wege. Sie geht dann in ein persönliches Bekenntnis über (Zeile 2): wir, die Frommen, warten auf Jahwes Rechtsentscheidung. Die persönliche Note, noch gesteigert durch die Anwendung der ersten Person singularis (vorher plur.), wird auch in der dritten Zeile beibehalten: Tag und Nacht trägt die Seele des Frommen Verlangen nach Gott. Die Strophe schließt wiederum mit einer Allgemeinbetrachtung: Jahwes Entscheidungen lehren die Menschen Gerechtigkeit. — Die enge Zusammengehörigkeit der beiden ersten Zeilen wird durch אַף, das eine Steigerung des ersten Gedankens anzeigt, veranschaulicht; die beiden letzten, in einem etwas lockeren Gedankenverbande, sind untereinander durch כי verknüpft. In Zeile 2 und 4 korrespondieren die an משפטיך angeknüpften Gedanken: Zeile 4 begründet, was Zeile 2 begehrt. Sehr lebendig wirkt die chiastische Anordnung von allgemeiner Sentenz und persönlichem Bekenntnis, die im Verein mit dem raschen Wechsel der Person[2] auftritt.

Die zweite Strophe schildert das gänzlich andere Verhalten des Gottlosen. Sie knüpft an den letzten Gedanken der ersten Strophe an: alle Menschen sind fähig, „das Recht zu lernen", nur die Gottlosen nicht; sie freveln inmitten des Landes der Redlichkeit, trotz des Vorbildes der frommen Juden, unter denen sie leben (Zeile 1). Die Folge dieses Verhaltens legt die nächste Zeile (nach unserer Rekonstruktion)

---

einen selbständigen Satz mit eigenem Verbum bildet, machen seine beiden Zeilen von v. 8 eine Ausnahme davon. Auch dem ersten Versglied von v. 11b entzieht er die Selbständigkeit, indem er das Verbum noch zu v. 11a herüberzieht. Demgegenüber vergleiche man die Ebenmäßigkeit der Verse nach der oben gegebenen Einteilung.

[1] Unter der Concatenatio verstehen wir mit D. H. MÜLLER (aaO. 200 ff.) die in der hebräischen Lyrik häufig angewandte Verkettung der einzelnen Teile einer Dichtung (Zeilen oder Strophen), sei es durch Wiederholung eines Wortes oder einer Wortgruppe aus der letzten Einheit (Zeile oder Strophe), sei es durch die Wiederaufnahme des zuletzt geäußerten Gedankens.

[2] Erst 3., dann 2. Person, darauf 1. plur., 1. sing., schließlich wiederum 3. Person.

dar: sie werden nicht begnadigt und bekommen die Herrlichkeit Gottes nicht zu schauen. Für den alttestamentlichen Frommen bedeutete das Schauen Gottes das höchste Gut[1]. Die dritte Zeile hebt neu an: „Jahwe hat seine Hand hoch erhoben, und doch wollen sie seine Offenbarung nicht erkennen; darum werden sie zuschanden". Mit einem wilden Wunsche schließt die Strophe. Zeile 4: Ach, käme es doch soweit, daß sie Jahwes Eifer um sein Volk an sich selbst erfahren müßten, daß sein Feuer sie verzehrte! Man erinnert sich unwillkürlich des Schlusses des Rachepsalms 137.

Das Lied ist ein geistliches Lied, ein Psalm, der dreierlei Elemente in sich vereinigt: religiöse Allgemeinbetrachtung (darin den „Lehrpsalmen" verwandt), Äußerungen der persönlichen Frömmigkeit und der getrosten Zuversicht (darin den „Vertrauenspsalmen"[2] verwandt), und einen Wunsch, in dem das religiöse und das persönliche Moment sich begegnen, den Wunsch nach Ausrottung der Gottlosen (darin den „Rache- oder Fluchpsalmen" verwandt).

Der Psalmencharakter des Gedichtes läßt noch keinen Schluß auf die Abfassungszeit zu. Denn der Psalmenstil ist nicht erst eine exilische oder nachexilische Schöpfung[3]. Wir lassen deshalb, da das Gedicht auch sonst keine Handhabe zur Datierung bietet, die Frage nach seinem Alter dahingestellt.

Schließlich noch einige Bemerkungen darüber, daß die Verse 26_{7-11} wirklich als literarische Einheit zu betrachten sind. Der völlig andersartige Stil und Gattungscharakter des vorangehenden Siegesliedes v. 4—5a und seines Anhanges v. 5b—6 wurde schon oben (S. 7 ff.) ausführlich dargelegt. Von einer stolzen Stadt, die Jahwe demütigte, und ihren Bewohnern ist in unserem Psalm nicht mehr die Rede. Auf den Wechsel des Metrums von v. 6 zu v. 7 soll kein Gewicht gelegt werden. Gewisse Berührungen (das Vertrauensmotiv und der Gedanke, daß Jahwe Macht über die Feinde hat) sind durch den religiösen Charakter beider Dichtungen bedingt. Ihnen hat man auch ihre jetzige Nebeneinander-

[1] Vgl. Ps 73, Jes 62_2 61_{11}.

[2] Die Bezeichnung stammt von GUNKEL. Vgl. die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, 1913, Sp. 1946.

[3] GUNKEL folgert mit Recht aus der Existenz der (vorexilischen) Königspsalmen, die von den anderen zur selben Gattung gehörigen Psalmen nicht charakteristisch verschieden sind, daß der Psalmenstil schon in der Königszeit ausgebildet war, und betont, „daß das Exil in der Geschichte des Psalmenstils keinen, jedenfalls keinen wichtigen Abschnitt bedeutet" (aaO., Sp. 1942).

stellung zu verdanken. Nicht ganz so deutlich wie von den Vorversen hebt sich das Lied von den folgenden ab. Dennoch ist der Wechsel des Themas zu verspüren: handelt unser Lied ganz allgemein von der verschiedenen Stellung des צַדִּיק und des רָשָׁע gegenüber Jahwe, so setzt in v. 12 eine historische Betrachtung über die besonderen Wechselbeziehungen zwischen Jahwe und seinem Volke ein. Die Stimmung, aus der heraus v. 12ff. gesprochen sind, ist eine andere, die des Schuldbewußtseins und der Buße.

4. Jes 26 $_{12-19}$ (mit Ausschluß von v. 17 18) — ein Buß- und Vertrauenspsalm.

a) Die Textfolge in 26 $_{12-19}$. Wenn man die Verse 26 $_{12}$ ff. auf ihren Zusammenhang hin durchliest, so wird einem das Sprunghafte des Gedankengangs und der häufige Wechsel der Stimmungen auffallen. Das ist nun bei einem Texte aus den Propheten nicht weiter verwunderlich, auch dann nicht, wenn sich herausstellt, daß es sich nicht um einen prophetischen Text im eigentlichen Sinne, sondern um ein Sonderstück religiöser Lyrik, ein geistliches Lied, handelt. Denn gerade bei solchen ist, wie man von den Psalmen her weiß, der plötzliche Umschwung der Stimmung und der äußerst lockere Gedankenzusammenhang nichts Ungewöhnliches; GUNKEL erklärt[1] diese Tatsache aus dem Ineinanderfließen verschiedener Gattungen zu einer Mischbildung und hat damit wohl das Richtige getroffen. Man könnte den gleichen Fall für unsere Verse annehmen und die eigentümliche Stimmung und Gedankenwirrnis auf sich beruhen lassen. Immerhin wird man gut tun, auch die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß die jetzige Textfolge durch teilweise, wodurch immer veranlaßte, Verstellung des Textes zustande gekommen sei. In der Tat hat GUTHE unseres Erachtens recht gesehen, wenn er auf den engen Zusammenhang von v. 12 und 15 hinweist[2] und in v. 19 einen Gegensatz zu v. 14 erblickt, der die beiden Verse verbinde. Wenn er daher v. 13f. von ihrem jetzigen Platze entfernt und vor v. 19 einsetzt, so darf man hoffen, dadurch die ursprüngliche Textfolge wieder hergestellt zu sehen. Wir glauben, diese Um-

[1] Vgl. GUNKEL aaO., Sp. 1947f.

[2] Es ist dabei vorausgesetzt, daß die masoretische Überlieferung in v. 15a יספת לגוי „du hast das Volk vermehrt" im Rechte ist. Die Änderung von EHRLICH (aaO.) in יִסַּרְתָּ לָּנוּ „du hast uns gezüchtigt", die den Sinn vom MT ins Gegenteil verkehrt, erscheint uns nicht genügend begründet.

stellung noch darum besonders befürworten zu dürfen, weil dann die inhaltlich eng zusammengehörigen v. 12 15 16 13, die je eine Verseinheit von gleicher rhythmischer Struktur darstellen, je mit dem vorangestellten Anrufe „Jahwe!“ beginnen, während dieser in den beiden Verszeilen von v. 14 und ebenso in v. 19 fehlt. — Durch den unmittelbaren Anschluß von v. 13 an v. 16 haben wir schon angedeutet, daß wir, über GUTHE hinausgehend, v. 17 und 18 nicht zum ursprünglichen Textbestande rechnen. Die Begründung stützt sich vornehmlich auf die rhythmische Form und den strophischen Aufbau der übrigen Verse, weshalb wir uns erst diesem zuwenden, um dann auf v. 17f. zurückzukommen.

b) Metrum, Aufbau, Stilgattung des Liedes **26** 12—16 19. Sieht man von v. 17f. ab, so ergibt sich in metrischer Hinsicht folgendes: Die Verse 12 15 16 13 sind sechshebige Langzeilen vom Schema 3:3, denen je ein „Jahwe!“ vorangestellt ist. Im einzelnen ist zum Text zu bemerken: לנו am Schluß von v. 12 ist schwerlich ursprünglich, da es ja schon im Suffix von מעשינו enthalten und nach diesem überflüssig ist[1]; zudem fehlt es in der syrischen Übersetzung. Auch metrisch ist es entbehrlich[2]. Seine Entstehung ist wohl so zu erklären, daß ein Schreiber das zweite Versglied wie das erste mit לנו schließen lassen wollte. — יהוה אלהינו zu Anfang von v. 13 fehlt in LXX, die es aber in v. 12 liest. Ist אלהינו überhaupt ursprünglich, so hat es LXX an seiner ursprünglichen Stelle, dem Gedichtanfang, festgehalten, während es in MT um eine Zeile hinabgeglitten ist[3], ein Leseversehen, das wegen der zahlreichen Versanfänge mit יהוה leicht vorkommen konnte. Metrisch ist אלהינו als Teil der Anrede so wenig wie יהוה mitzuzählen[4]. In v. 15 ist das erste יספת לגוי[5] als Dittographie auszuschalten, so daß Jahwe in Analogie zu den übrigen Verszeilen an den Anfang tritt. — Den offenbar verstümmelten, viel emendierten Text von v. 16 lesen wir in der Fassung von SIEVERS und GUTHE[6], die dem MT sehr nahe kommt (vgl. den

[1] So auch LIEBMANN, ZAW 1904, S. 72.

[2] LXX las als zweite Hälfte von v. 12: כִּי כֹל פְּעֻלֹּת לָנוּ, also auch dreihebig.

[3] Analoge Fälle wurden oben S. 39, Anm. 2 zur Sprache gebracht.

[4] Der Fall, daß Einleitungen, erläuternde Zwischensätze, Anreden usw., obwohl ursprüngliche Anfänge einer Dichtung, metrisch nicht einzurechnen sind, ist häufig beobachtet; vgl. ZAW 1912, S. 51 und SIEVERS, Studien zur hebräischen Metrik, 1901, S. 361.

[5] Nicht, wie DUHM, CHEYNE, MARTI, GRAY meinen, יהוה und das zweite יספת לגוי. — Über die Textänderung von EHRLICH vgl. Fußnote 2 auf S. 53.

[6] GUTHE aaO. — Zu den zahlreichen vorgeschlagenen Rekonstruktionen vgl. die Kommentare, ferner LIEBMANN, ZAW 1904, S. 77 ff. und EHRLICH aaO. 93.

nachfolgenden Text) und die beiden Vershälften richtig abtrennt; der Zaqeph qaṭon ist sinngemäß zu צִקְנוּ zu ziehen. In v. 13b לבד־בך נזכיר שמך ist teils בך beanstandet[1], teils die Streichung von שמך vorgeschlagen[2], teils der Ausfall eines Wortes vermutet worden[3]. Allein, wenn man mit DILLMANN und KITTEL שמך als Apposition zu בך faßt, das noch unter der Rektion des ב steht, so liegt kein grammatisches Bedenken gegen die massoretische Lesart vor. Der Reim זולתך — שמך (je am Schluß des Halbverses) scheint beabsichtigt und spricht für die Ursprünglichkeit von שמך. — Die v. 14 und 19 bestehen wiederum aus je zwei sechshebigen Langzeilen. In v. 14a kommt den beiden בל als betonter Negation je eine Hebung zu. Statt מתים wird man des offenkundigen Gegensatzes zu מתיך (v. 19) wegen מֵתֵיהֶם zu lesen haben[4]. נבלתי „meine Leichen" fehlt in LXX und wird wohl mit DUHM (MARTI, CHEYNE, LIEBMANN, GUTHE) als ein Zusatz, der die leibliche Auferstehung besonders betont, verstanden werden müssen. Die unpassenden Imperative הקיצו und ורננו v. 19b sind nach LXX durch die entsprechenden Imperfekta zu ersetzen[5]. Wir lesen also folgenden Text:

12	יהוה [?אלהינו] תשפת שלום לנו	כי גם כל־מעשינו פעלת [לנו]
15	[ ] יהוה יספת לגוי נכבדת	רחקת כל־קצוי־ארץ
16	יהוה בְּצַר פָּקְדְךָ צִקְנוּ	מִלַּחַץ מוסרך לָנוּ
13	יהוה אלהינו בעלונו אדנים זולתך	לבד־בך נזכיר שמך
14	מֵתֵיהֶם בל־יחיו	רפאים בל־יקמו
	לכן פקדת ותשמידם	ותאבד כל־זכר למו
19	יחיו מתיך [ ] יקומון	יָקִיצוּ וִירַנְּנוּ שכני עפר
	כי טל אורת טלך	וארץ רפאים תפיל.

In dieser Form gibt sich das Gedicht als einen Buß- und Vertrauenspsalm zu erkennen. Der Ton der Buße herrscht in der ersten, der des Vertrauens in der zweiten Strophe vor; doch klingt dieser auch schon im ersten Teil des Liedes an. Es beginnt mit der zuversichtlichen Bitte — Sprecherin ist die Gemeinde — Jahwe möge seinem

[1] Von OORT aaO. u. a.

[2] Von EHRLICH aaO. 92, vor ihm von LIEBMANN, ZAW 1904, S. 73.

[3] DUHM: es scheint in der Mitte etwas wie תְּשׁוּעָתֵנוּ (vgl. Jer 3 23) ausgefallen zu sein; ähnlich MARTI, CHEYNE.

[4] KITTEL in Bibl. Hebr.

[5] So DUHM, MARTI. CHEYNE, EHRLICH, GUTHE u. a.

Volke Heil schaffen, und geht dann in einen geschichtlichen Rückblick auf das unverdient gnädige Verhalten Jahwes über, das im grellen Gegensatz zu dem oft abtrünnigen Wesen der Gemeinde steht. Die kurze Eingangsbitte wird zunächst allgemein begründet (v. 12b, mit כִּי eingeleitet). Nach dem uns schon bekannten, auch beim Siegesliede angewandten Schema[1] folgt auf die Allgemeinbegründung die nähere Ausführung (v. 15: Jahwe hat das Volk vermehrt, sich verherrlicht, die Grenzen des Landes weit gemacht[2]). Die Argumentation greift ganz nach Psalmenart auf die weit zurückliegende Geschichte des Volkes zurück. Die Stetigkeit seiner Gnade wurde Jahwe vom Volke schlecht gedankt. In tiefem Schuldbewußtsein, das sich auch in dem wiederholten Anruf „Jahwe"! äußern mag, sind die folgenden Verse (16 13) gesprochen: „in der Not deiner Heimsuchung[3], die uns dann traf, hatten wir Angst, wegen der Bedrängnis deiner Züchtigung, die uns zuteil wurde" und das reumütige Bekenntnis: „wir verehrten Götter außer dir". Hier endet der historische Rückblick und geht in das Gelöbnis über: „nur dein, deines Namens wollen wir eingedenk sein!" Wie die Strophe mit einer Bitte für Gegenwart und Zukunft begonnen, so schließt sie mit dem für Gegenwart und Zukunft giltigen Versprechen.

Der soeben abgelegte Treuschwur hat den Dichter von der inneren Last des Schuldbewußtseins befreit. Er schlägt deshalb in der zweiten Strophe die Töne höchsten Vertrauens und größter Zuversichtlichkeit an; denn er darf, wie in der Vergangenheit, so auch für die Zukunft, selbst über den Tod hinaus der huldvollen Gesinnung Jahwes sicher sein. Um diese ins rechte Licht zu setzen, beginnt er mit einem wir-

[1] Vgl. oben S. 9f.

[2] Ehrlich erklärt (aaO. 92f.), es heiße den hebräischen Dichter deutsch sprechen lassen, wenn man, wie oben angegeben, übersetze. Denn im Hebräischen hätten die Äquivalente der deutschen Synonyma weit und fern nichts miteinander gemein. Außerdem heiße in קַצְוֵי אֶרֶץ weder das nomen rectum Land, noch das nomen regens Grenzen, sondern אֶרֶץ bezeichnet in dieser Verbindung stets die ganze Erde und קַצְוֵי deren Teile schlechtweg. Nach ihm wäre der Sinn des Satzes: „du hast uns entfernt in alle Weltteile". — Aber קָצֶה bezeichnet häufig den Rand, die Grenze eines Landes, z. B. von Ägypten Gen 47 21, von Moab Hes 25 9. Dem גּוֹי im vorderen Versglied entspricht אֶרֶץ im zweiten. Demnach: „du hast fern gemacht alle Grenzen des Landes" = du hast das Landgebiet nach allen Seiten vergrößert, eine treffliche Ergänzung der vorhergehenden Vershälfte: „du hast das Volk vermehrt, dich verherrlicht" (!). Freilich ändert Ehrlich auch dort, wie schon bemerkt, den Text in: „du hast uns gezüchtigt". Aber wie will das zu v. 12b passen, den auch Ehrlich unbeanstandet läßt?

[3] Es liegt nahe, diese Heimsuchung mit dem Exil zu identifizieren.

kungsvollen Gegensatz. Sehr geschickt verknüpft er die neuen Gedanken mit der vorhergehenden Strophe, indem er von den im Vorverse erwähnten Göttern auf deren Anhänger und ihr Schicksal nach dem Tode zu sprechen kommt. Denn das ist ein Punkt, in dem sich die Nichtigkeit der fremden Götter besonders evident erweist und Jahwes Allmacht triumphiert. Ihre Toten werden nicht leben, die Schatten nicht auferstehen; alles Gedenken an sie ist ausgelöscht (v. 14). Wie anders bei Jahwe! Seine Toten werden leben, erwachen und jubeln. Denn wie Tau des Lichtes wirkt Jahwes belebendes Eingreifen; das Land muß seine Schatten ans Licht bringen (v. 19)[1]. So klingt der Psalm im vollen Akkorde in die herrliche Gewißheit des Auferstehungsglaubens aus.

c) Das Alter des Psalms. Die Frage nach der Entstehungszeit des Liedes läuft auf die Frage nach dem Alter des Auferstehungsglaubens in Israel hinaus. Sicher bezeugt ist er außer an unserer Stelle[2] nur im Danielbuche (12_{2}). Denn die berühmte Vision Hesekiels (Cap. 37) spricht nur allegorisch von der Wiederbelebung Verstorbener und bezieht sich auf die politische Wiederherstellung des im Exil politisch erstorbenen Volkes, und das Psalmwort 16_{10} spricht nur in hyperbolischer Weise davon, daß der redende Fromme sich schon in der Gewalt des Todes zu befinden glaubte. Umstritten ist die Deutung der Psalmstellen 49_{16} und 73_{24}.

d) v. 17 und 18 als Eintrag. Die beiden Verse sind im Zusammenhange des Psalmes durchaus entbehrlich. Sie wollen nur mit Hilfe des breit ausgeführten Bildes von der Schwangerschaft die „Not der Heimsuchung“ (v. 16), in der das Volk sich vor Jahwe (wörtlich: „von deinem Antlitz, Jahwe, weg“) befand, weiter ausmalen. Doch geschieht dies in einseitiger Weise. Wären die Verse ursprünglich, so dürfte man billig erwarten, daß sie sich metrisch irgendwie in den Rahmen des übrigen Psalmes eingliedern ließen. Dies ist aber nicht möglich. Nur mit Zwang lassen sich v. 17f. in das Schema von drei sechshebigen Zeilen pressen[3]. Während der Psalm selbst von dem Grundgedanken des Gegensatzes

[1] Man beachte, wie v. 19, um den Gegensatz scharf hervorzukehren, einen Teil der Worte von v. 14 wieder aufnimmt: יחיו, מתים, יקומון, רפאים.

[2] Die futurischen Verba in v. 19a sind nicht als Optative (so DILLMANN-KITTEL) zu übersetzen, sondern wie die betreffenden Formen in v. 14 als wirkliche Futura.

[3] Vgl. DUHM (MARTI, CHEYNE, GRAY), der כמו ילדנו רוח als Glosse ausschalten und die beiden ersten Verszeilen (durch Enjambement verbunden! vgl. ROTHSTEIN aaO.) nach dem Schema 2 : 2 : 2 lesen muß. GUTHE schaltet ובל יפלו ישבי תבל als Glosse aus.

zwischen Jahwes Macht und der Nichtigkeit der „Götter“ getragen ist, konstruiert der Zusatz noch einen zweiten Gegensatz: den zwischen Jahwes Macht und der Ohnmacht des Volkes, und durchbricht damit die Einheitlichkeit des leitenden Gedankens. Unter diesen Umständen wird man kaum fehlgehen, wenn man das ganze Bild, das zudem die Ebenmäßigkeit des Aufbaues zerstören würde, als späteren Eintrag versteht[1].

[1] Auch DUHM empfindet dies Bedenken, wenn er zu v. 17 f. bemerkt: „der Verfasser verliert sich nun in die eine Hälfte des vorhin angedeuteten Gedankens, daß man sich selber nicht helfen konnte, während er die vom stilistischen Ebenmaß geforderte zweite Hälfte, daß Jahwe geholfen hat, als mit v. 15 abgemacht ansieht“.

[Abgeschlossen den 7. September 1915.]

Jesaias-Studien III.

Von Prof. Dr. **Max** Löhr in Königsberg i. Pr.

I 4—9.

In diesem Abschnitt liegen zwei Aussprüche verwandten Inhalts vor, die von vielen Auslegern mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Verwüstung der judäischen Landschaft durch Sanherib bezogen werden.

a) I 4-6: Judas Treulosigkeit gegenüber Jahwe und seine Strafe, letztere unter dem Bilde eines vollständig zerschlagenen (menschlichen) Körpers dargestellt. Dieses Gedicht besteht aus zwei tristichischen Strophen, v. 4 und v. 5 6a; jeder Stichus ist ein Doppelzweier. Bis עָוֹן reicht der erste Doppelzweier, der zweite bis מַשְׁחִיתִים. Nun folgt in עָזְבוּ אֶת־יהוה der erste Zweier des dritten Stichus. MARTI macht darauf aufmerksam, daß die Wendung עזב את י״י deuteronomisch klinge, daß sich der ganze Vorwurf von v. 4b nicht mit v. 10—17 vertrage, und urteilt, daß v. 4b nach Form und Inhalt den Fortschritt der prophetischen Rede störe. Die fragliche Wendung kommt allerdings bei Jesaias nur hier vor, das spricht aber nicht gegen die Echtheit des Satzes; auch läßt sich der Vorwurf von v. 4b — wenn das überhaupt nötig wäre — sehr wohl mit dem des äußerlichen Gottesdienstes von v. 10—17 in Einklang setzen. Schwierigkeiten in metrischer Hinsicht macht אֶת קְדוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל. Man braucht nur Einen Iktus und würde lieber ein תּוֹרָתוֹ o. dgl. dafür lesen. Auf das schwerfällige את hat schon DUHM hingewiesen; es könnte durch das את vor יהוה herbeigeführt sein. נזרו אחור ist eine Randglosse, deren erstes Element entstellt ist, vgl. DUHM u. a.

Die Halbverse 5a und 5b bilden je einen Doppelzweier. Dazu tritt, die tristichische Strophe vervollständigend, ein dritter Doppelzweier in v. 6a: מִכַּף־רֶגֶל וְעַד־רֹאשׁ פֶּצַע וְחַבּוּרָה. Schon von MARTI ist mit Fug und Recht אֵין־בּוֹ מְתֹם als Zusatz bezeichnet. Aber auch das וּמַכָּה טְרִיָּה scheint mir Auffüllung zu sein. Ich verzichte ausdrücklich auf das Argument, daß es metrisch überschüssig sei. Der Prophet schildert doch, was ge-

schehen ist. Der Körper ist über und über mit Striemen und Wunden bedeckt worden, so daß für weitere Streiche kein Platz mehr da ist. Was soll daneben noch: „und ein frischer Schlag“? — v. 6b mit seinem chirurgischen Inhalt ist ebenfalls Auffüllung. Man beachte doch nur den Wechsel des Subjektes in Numerus und Genus; v. 6b sind zwei Glossen, deren erste zu פצע וחבורה gehört, und deren zweite wahrscheinlich mit ומכה טריה ursprünglich eine Einheit gebildet haben wird.

b) 1 $_{7-9}$: Bei der allgemeinen Verwüstung des Landes ist Zion mit genauer Not dem Verderben entgangen. Dreimal ein Doppelvierer. Zur Glättung des Metrums sind aus dem Text zu entfernen: v. 7b אַתֶּה und die Stichwortglosse זרים (lies סְדֹם) ושממה כמהפכת, letzteres fast allgemein anerkannt; v. 9a צבאות und כמעט, letzteres fehlend in den meisten Versionen.

14 29—32.

Ich wage weder über den historischen Hintergrund dieses Gedichtes, noch — damit schließlich zusammenhängend — über seine Autorschaft hier eine Aussage zu machen. Mit der Überschrift v. 28 ist bekanntlich nichts anzufangen. Aber zur Struktur und zum Text glaube ich die bisherigen Äußerungen ergänzen bzw. korrigieren zu können.

Das Gedicht verläuft in vier zweistichischen Strophen, jeder Stichus ein Doppeldreier. Es korrespondieren die erste und dritte Strophe = v. 29 und 31. Es ist anzunehmen, daß auch die zweite und vierte Strophe sich entsprechen werden. Dann dürfte aber v. 30a mit den דלים und אביונים, gemäß v. 32b mit den עניים, hinter v. 30b gestellt werden müssen. Der Gedankengang in v. 30 würde dadurch glatter. Es scheint mir in v. 30 Zeilenverstellung vorzuliegen. Hieran anknüpfend frage ich, wer spricht denn das ganze Orakel? — Die Ausleger gehen an dieser Frage vorbei. Das Natürlichste scheint mir im Blick auf v. 30 zu sein, daß Jahwe der Redende ist, wie z. B. 10 $_{5-7}$. Vgl. hierüber noch zu v. 32. — In v. 29b ist, wie auch das Metrum fordert, statt משרש נחש zu lesen מְנַחֵשׁ, corrigendum neben correctum. Damit verschwindet auch die „seltsame Vermischung der Bilder: Baum und Schlange“, an der DUHM u. a. mit Recht Anstoß nehmen. Eine sprichwörtliche Wendung, etwa wie unser: aus dem Regen in die Traufe, wird hier sicher zugrunde liegen. Soll man v. 30b das „ungewöhnliche“ שרשך der freien oder erklärenden Übersetzung der LXX wegen ändern? — Es könnte dieses שרשך das שרש in v. 29 verschuldet haben, würde also durch dieses ge-

halten. Statt יהרג lies natürlich אהרג. v. 30 a, Gegensatz zu (dem vorhergehenden) v. b: aber weiden werden usw. Lies vielleicht בְּכָרַי «auf meiner Tritt». Jahwe wieder der Sprechende. v. 31 b ist עָשָׁן „Rauch“ doch recht auffallend. Das Suffix in בְּעַמּוּדָיו — so ist zu lesen — fordert natürlich ein gewöhnliches Subjekt für בא. Man hilft sich, indem man sagt: Rauch ist „Bild eines verheerenden Heeres“. Das Aramäische kennt einen Stamm עָשַׁן in der Bedeutung „stark sein“, vgl. PAYNE SMITH, auch J. LEVI. Liegt der hier vielleicht in verkehrter Vokalisierung vor oder ist עָשָׁן alte (schon LXX) Textentstellung? — v. 32 a ist leider nicht nur in fragmentarischer, sondern das Erhaltene auch in so entstellter Form überliefert, daß damit nichts anzufangen ist. Darf man die Symmetrie mit v. 30 b in Rechnung stellen, so müßten Konjekturen jedesfalls in ganz anderem Sinne vorgeschlagen werden als wie bisher, wenn man überhaupt solche wagen wollte. Endlich v. 32 b. Auf jeden Fall ist hier die 3. Person, in der von Jahwe gesprochen wird, neben der Tatsache, daß in dem ganzen Gedicht Jahwe der Redende ist, überraschend. Aus עמו ein עַמִּי zu machen, wäre graphisch nicht schwer. Lautete vielleicht der Anfang הִנְנִי יִסַּד, vgl. 28 $_{16}$? Es würde das gut zu v. 30 a Anfang passen.

17 12—14.

Schon MARTI hat zu v. 12 b bemerkt, daß כבירים der Symmetrie wegen vor כשאון מים gestellt werden müsse. DUHM ist ihm darin gefolgt, hat aber dann zum Schaden der Sache für das umgestellte כבירים das רבים aus v. 13 eingesetzt. v. 12 a und b sind — nach Umstellung des כבירים — so symmetrisch gebaut, daß sich Wort für Wort entspricht. Das ist kein Zufall, sondern vom Verfasser gewollt. v. 13 Anfang sind die Worte von לְאֻמִּים bis ישאון dittographiert. Sind die beiden Stichen von v. 12 Doppeldreier, so wird man auch im folgenden zwei Doppeldreier vermuten dürfen. Der erste derselben lautet in der ersten Hälfte וגער בו ונס ממרחק; sein Pendant ist ורדף כמץ לפני־רוח. הרים — in Verbindung mit מץ nur hier — und der zweite Vergleich sind Zusätze. Vgl. zu diesem zweiten Vergleich noch ähnliche zusätzliche Vergleiche, wie 5 $_{28}$ 30 $_{14}$ $_{17}$ Ende. Das tertium comparationis ist das spurlose Verschwinden. Den zweiten Doppeldreier bildet v. 14 a. Er bringt den Gedanken der schnellen Vernichtung zum Ausdruck: kaum eine Nacht hat es gedauert. Das Suffix von איננו geht, wie das von בו v. 13 a, auf המון und שאון. v. 14 b ist Zusatz; nicht nur aus formellem Grunde, weil nicht zum Metrum passend,

sondern auch inhaltlich, weil hier die Feinde als Plünderer und Räuber aufgefaßt werden, vgl. MARTI, S. 147 Kleindruck oben. Lies natürlich גּוֹרָל בּוֹזֵינוּ. Vielleicht ist v. 14 b von derselben Hand, von der die Zusätze in v. 13 b herrühren. An der Echtheit von v. 12–14 a zu zweifeln, liegt kein hinreichender Grund vor. Das Gedicht könnte sich wohl auf den plötzlichen Abzug des assyrischen Belagerungsheeres und die Rettung Jerusalems 701 beziehen. Noch bemerke ich, daß mir das הוי v. 12 Anf. wie so manches הוי im Jesaiasbuche verdächtig ist.

18 1–6.

Zur poetischen Form dieses Abschnittes ist auf folgendes hinzuweisen. Allgemein wird v. 1 b als glossatorischer Zusatz angesehen. Dann steht v. 1 a als Anrede für sich, ihm folgt in v. 2 bis מים ein parallelismus membrorum. Diese drei Sätze, drei Dreier, bilden eine Strophe, ein Tristichon; der Inhalt ist eine Anrede an das Gesandte aussendende Land, bzw. Volk der Äthiopier. Der nächste Abschnitt von gleicher Bauart ist der übrige Teil von v. 2 a, zunächst die Anrede an die Gesandten bis קלים. Dann folgen zwei Parallelglieder: אל־גוי usw. und אל־עם usw. Das folgende גוי קו־קו ומבוסה ist eine Glosse. Man beachte das Fehlen der Präposition und die Wiederholung von גוי. Das מן־הוא והלאה ist metrisch nicht sehr bequem. MARTI streicht מן־הוא ו. CHEYNE ändert. Ich wage keinen Vorschlag, bin aber unabhängig von allen andern zu meinem Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Textes gekommen und werde durch die zahlreichen und zum Teil starken Bearbeitungen des Kapitels nur in meiner Vermutung, daß auch hier ein Unglück passiert sein könnte, bestärkt. Im weiteren erwartet man, daß den Gesandten vom Propheten eine Botschaft an ihr Volk mitgegeben wird. Statt dessen heißt es: all ihr Erdenbewohner und die ihr lebt auf dem Erdenrund. Diese Anrede kann man doch unmöglich dadurch retten, daß man sagt: in ihr sind die Äthiopier eben mit eingeschlossen. Wollte aber der Prophet sagen: was sich jetzt begibt, geht alle Welt an, so hätte er das wohl mit der Klarheit, die ihm sonst eigen ist, auszudrücken vermocht. Ich vermute, daß in v. 3 a eine Korrektur vorliegt; etwa daß כל־ישבי תבל von einem Eschatologiker eingetragen ist, und daß der echte Text einen Wortlaut zeigte, zu dem der אשר-Satz von v. 2 Ende in irgendeiner Form gehörte. Ich beteuere noch ausdrücklich, daß ich nicht an dem Dogma leide, daß „die Völker“, „der Erdkreis“ u. ä. bei Jesaias nicht vorkommen könnten. Für mich widerstreitet nur die An-

rede v. 3 Anf. dem, was man logischerweise erwarten muß und was auch die andern hier erwarten. Man lese nur SCHMIDTs Paraphrase S. 120, „die Bewohner von Äthiopenland sollen aufpassen". (In der Übersetzung S. 119 ist v. 3 vom Vorhergehenden und Nachfolgenden, wie das öfter geschieht, durch inhaltsreiche Striche getrennt.) v. 3 zeigt dieselbe tristichische Form, wie wir sie schon zweimal beobachtet haben. Zum viertenmal tritt sie in v. 4 auf. Die einleitenden Worte: „denn so hat Jahwe zu mir gesagt" sind von der metrischen Struktur auszunehmen. Dann aber bilden die beiden Sätze mit כעב טל und כחם צח einen Parallelismus, vor dem der zweite Satz von v. 4 a steht. Hier hört diese Kunstform auf. In v. 5 und 6 — v. 7 gilt allgemein als späterer Zusatz — treten Stichen mit gewöhnlich je zwei Doppeldreiern auf. So auffallend dieser Wechsel ist, er wäre allein noch kein Grund, v. 5 f. für einen Zusatz oder für nicht hierher gehörig zu erklären. Es kommen aber inhaltliche Argumente dazu, auf Grund deren MARTI schon mit Recht v. 5 f. von v. 1–4 abgetrennt hat. v. 5 redet plötzlich der Prophet weiter, die Ernte ist die Weinernte. Wer ist das Subjekt von v. 6? — Ich vermute, daß der echte Schluß unsres Gedichtes verloren gegangen und dieses nun irgendwie vervollständigt worden ist. DUHM hat durchaus Recht, daß v. 1–4 allein die Äthiopier nicht begriffen hätten; aber ob sie v. 1–6, so wie sie jetzt dastehen, begriffen haben würden? — MARTI will v. 5 f. an 17$_{11}$ anschließen. Auch hier würde die Verschiedenheit des Metrums jedenfalls überraschen. Außerdem wird nach v. 11 nichts Wesentliches mehr vermißt. Es könnte v. 5 f. auch eine glossatorische Beischrift zu 17$_{11}$ sein, die versehentlich beim Abschreiben zu Kap. 18 in die Nachbarkolumne übernommen und hinter v. 4 an Stelle des dort verlorengegangenen Schlusses gesetzt ist. Der Gedankengang von v. 3 f. ist: saget ihr Gesandten eurem Volke, es solle aufmerken auf die Alarmzeichen. Vorläufig wird Jahwe ruhig allen Vorbereitungen zusehen. Dann aber — dieser echte Schluß hinter v. 4 fehlt — wird er dreinfahren. v. 5 f. geben ja den Gedanken eines Gottesgerichtes im allgemeinen wieder, aber nicht in der Weise, wie man ihn äußerlich und innerlich zum Vorhergehenden passend erwarten müßte.

22 1—14.

Der Abschnitt gehört zu den schwierigsten des ganzen Buches, so schon DILLMANN-KITTEL. Eine Durchsicht der neueren Kommentare

bestätigt diesen Satz reichlich. Der Textzustand und noch mehr unsre Unkenntnis des genaueren Hintergrundes des Gedichtes sind Ursache der Schwierigkeit. Gewöhnlich nimmt man nach v. 1 2a — ersteren darf man in der Übersetzung DUHMs, MARTIs nur lesen, nicht etwa vorgelesen hören — an, daß Sanheribs Belagerungsheer abgezogen sei und nun eitel Freude in der Stadt herrsche. Aber wie sind dann v. 2b 3 zu verstehen? — DILLMANN-KITTEL sagt, v. 5 müsse unbedingt als Weissagung gefaßt werden; er aber ziehe v. 4 und dieser wieder v. 2b 3 nach sich. Das ist an sich richtig, aber irrtümlich ist m. E. die Annahme, daß v. 5 in unmittelbarem Zusammenhang mit v. 1–4 stehe. v. 1b–4 ist vielmehr ein Gedicht für sich. Der Prophet ist entrüstet über die gedankenlos sich der momentanen Befreiung der Stadt freuende Menge, v. 1 2a. Habt ihr denn vergessen, was vorgefallen? — Deine Edelsten hingerichtet oder fortgeschleppt, v. 2b 3. Damit scheint er auf irgendwelche Episoden vor oder während der Belagerung anzuspielen. Er will sich vielmehr der Klage hingeben, das Geschehene nur als das Vorspiel nicht der Befreiung, sondern des Zusammenbruchs auffassend, v. 4. Über das, was kommen wird, handelt dann das folgende Gedicht, v. 5–14. — Zur Form und Textgestalt von v. 1–4 erlaube ich mir noch folgende Bemerkungen: Das Gedicht besteht aus drei Distichen, deren jedes zwei Kinaverse enthält. Das erste derselben ist = v. 1 + 2a. In v. 2a streiche עיר. Im zweiten Distichon ist der erste Kinavers = v. 2b. Der zweite Kinavers lautet: כל־קציניך נדדו יחדו מרחוק ברחו. Schon MARTI hat diesen Vorschlag gemacht. Die ausgelassenen Worte sind vermutlich eine Stichwortglosse, deren Text aber Entstellung erfahren hat; letzteres gilt besonders von מקשת. Das AT verbindet mit אסר des öfteren Wörter wie בזקים oder בנחשתים. An das erstere ist vielleicht zu denken. Jedesfalls erscheint mir das vernünftiger, als Erklärungen wie „von dem Bogen weg“, „ohne Bogen“ o. dgl. zu versuchen. Das dritte Distichon besteht aus den beiden Kinaversen v. 4a und v. 4b.

Mit v. 5 beginnt ein neues Gedicht, das bis v. 14 reicht. Dieses Gedicht stammt aus derselben Situation wie das vorige. Es schildert das Gericht, das über Jerusalem kommen wird, bestehend in einem erfolgreichen Angriff der Feinde auf die Stadt, das religiös und sittlich verkehrte Verhalten der Belagerten und ihre göttliche Bestrafung. Der Text hat recht einschneidende Schicksale gehabt, nämlich starke Entstellung der Schilderung des feindlichen Angriffs, v. 5b–8a, und das Eindringen einer umfangreichen Randglosse v. 9–11a; womit nicht gesagt sein soll,

daß in v. 12–14 alles in bester Ordnung ist. Darum läßt sich auch über die metrische Form des Gedichtes kein sicheres Urteil abgeben; nur das läßt sich sagen, es sind keine Kinaverse, sondern Verse, die durch eine Zäsur in der Mitte zweigeteilt sind. In v. 5 ist כי als Schreiberzusatz zu streichen. Zum ersten Stichus ist logisch notwendig zu rechnen בני חזיון. MT hat das Athnach durchaus am richtigen Platz, gegen den Vorschlag in BH. Wahrscheinlich ist die Gottesbezeichnung durch Schreiber kompletiert. Nun wird der Tag der Verwirrung usw. im Tal der Schauung geschildert. Man beachte dabei, daß v. 6aα und v. b zweifellos Parallelglieder sind, und daß die Worte v. 6aβ und die Worte v. 7 רכב והפרשים wahrscheinlich in irgendeiner Beziehung zueinander stehen. Ferner ist in Kap. 21 von עילם v. 2 die Rede, v. 5 vom Salben des Schildes, die Wörter רכב und פרשים finden sich v. 7 und v. 9. Endlich ist doch für מקרקר קר bisher keine befriedigende Übersetzung zu beschaffen gewesen und ebenso ist ושוע אל־ההר schwierig, von dem אדם zwischen ברכב und פרשים v. 6a Ende gar nicht zu reden, wie auch nicht von v. 8a, dessen Subjekt unbekannt und für den LXX gänzlich andern Text bietet. Das Alles läßt vermuten, daß uns in v. 5–8a ein stark entstellter Text vorliegt, in den vielleicht Randglossen oder Varianten zu Kap. 21 eingedrungen sind. Darf man etwa nach dem Doppeldreier v. 5a und mit Rücksicht darauf, daß nachher verschiedene Disticha deutlich hervortreten, annehmen, daß auch hier ein Distichon vorgelegen hat, also auf v. 5a noch ein zweiter Stichus, der den wilden Ansturm der Feinde gegen Jerusalems Tore zum Inhalt hatte, gefolgt ist? Nach diesem ersten Stück folgt in v. 8b 9a 11b ein Distichon, dessen zweiter Stichus in v. 11b deutlich erkennbar vorliegt; der erste Stichus dazu ist v. 8b 9a, wobei es wohl der Symmetrie wegen statthaft ist, statt ותבט zu lesen ותביטו und ביום ההוא als Schreiberzusatz zu streichen. v. 9b–11a sind längst als Glosse erkannt; nur dürfte v. 9b ursprünglich eine andere Stelle gehabt haben, vielleicht hinter v. 11a gefolgt sein. v. 12 und 13 erste Zeile (bis צאן) bilden ein neues Stück: Totenklage und Lebensgenuß. Im v. 12a könnte der Gottesname wieder kompletiert und היום ההוא Zusatz sein; v. 13b ist ein als Glosse zu v. 13 erste Zeile beigeschriebenes Sprichwort. Die Worte vorher אכל בשר ושתות יין sind Sprichwortglossen zu אכול ושתו, wobei der Glossator die Verbindungsformen gewählt hat. Diese Formen sind, einmal in den Text geraten, falsch vokalisiert. Das Nebeneinander von שתו und שתות wäre doch sehr ungewöhnlich. Daß שתות wegen des Gleichklangs mit שחט gewählt

sei, ist mir unwahrscheinlich. Die in KAUTZSCH § 75 n angeführten Analogien zu unserer Form שתות sind sämtlich kritisch verdächtig. Ich muß noch erwähnen, daß schon DUHM und MARTI gleiche oder ähnliche Vermutungen betreffs des ganzen Passus v. 5 ff. aufgestellt haben. Aus meiner Gesamtdarstellung wird man ersehen, daß ich meine eignen Wege gegangen und nur mit den Genannten zusammengetroffen bin.

29 9 10.

Zwei Doppelvierer, die gottgewirkte Verblendung des Volkes behandelnd. In v. 9a ist הִתַּמְּהוּ, in v. 9b נְעוּ und שִׁכְרוּ zu lesen; in v. 10 ist יהוה und die beiden את vor ראשיכם und עיניכם zu streichen. Das erstere gehört, in Analogie zu את־הנביאים, vor החזים, lies also וְראשיכם, das zweite ist durch das in den Text gedrungene את־הנ״ veranlaßt. Man beachte neben dem Klangspiel v. 9 den Reim in v. 10.

29 13 14.

MARTI hat schon auf 3 $_{16}$ verwiesen. Wie er, meine ich, müsse ויאמר אדני als Einleitung angesehen werden, die nicht zur metrischen Struktur des Gedichtes gerechnet werden darf. Das Gedicht verläuft in Versen, die durch die Zäsur in zwei Teile geteilt sind, in Doppeldreiern. Dieselben sind in v. 14 — streiche את העם הזה — und in v. 13, dritte und zweite Zeile — lies כִּבְּדֻנִי, wodurch allerdings das Pluralsuffix יראתם völlig singulär im ganzen Gedicht dasteht, und רָחַק — leicht erkennbar. Nur v. 13 erste Zeile macht Schwierigkeiten. Denn hier liegt nur ein Halbvers vor. Dadurch, daß man mit MARTI בפיו zum Vorhergehenden zieht, wird nicht geholfen. Ein Parallelismus, wie er in allen übrigen vier Zeilen vorliegt, wird dadurch nicht geschaffen.

30 1—7.

v. 1b ist m. E. Glosse, Betrachtung eines Lesers. Durch Entfernung dieses Gedankens wird der erste Satz von v. 2, der die Erklärung von עצה und מסכה bringt, eng an diese Worte herangebracht; die Gedankenverbindung gewinnt dadurch. Der gleiche Vorteil wird in v. 2 erreicht durch Ausschaltung des Satzes ופי לא שאלו. Derselbe scheint mir eine Glosse, entstellt aus ופי יהוה לא שאלו, vgl. PERLES, Analekten S. 16, zu לא רוחי und לא מני. In v. 1a gehört נאם־יהוה natürlich nicht zur metrischen Struktur. Nach dieser Reinigung des Textes treten deutlich zwei

Tristicha hervor, v. 1a und 2. v. 3 ist seinerseits Glosse zu מעה פרעה und על מצרים in v. 2. DUHM hält den Vers nur dadurch, daß er diese Ausdrücke aus v. 2 entfernt; übersieht aber m. E., daß dieser ganze Vers den Gedanken von v. 5b vorwegnimmt. v. 4 und 5a liegen allen Erklärern gleich schwer im Magen. Obgleich ich fürchten muß, den Vorwurf des Radikalismus auf mich zu ziehen, kann ich nicht umhin zu erklären, daß auch v. 4 eine Randbemerkung ist, die auf eine uns unbekannte konkrete Situation Bezug nimmt. Das Beste, was über v. 5a gesagt ist, stammt von DUHM, der erkannt hat, daß diesem Passus die Verbindung mit v. 5b abgeht, und der darum bemüht ist, eine solche per conjecturam herzustellen. Ich vermute, daß die Worte לא־יועילו למו zu על־עם לא־יועילו herzustellen sind und in irgendeiner Beziehung stehen zu v. 6 Ende, vgl. später. Dann blieben als echter Text von v. 5a כל הבאיש על־עם, wozu v. 5b treten würde. Diese beiden Textelemente würden ein neues, drittes, Tristichon bilden. Der Gedankengehalt dieses Gedichtes ist dann folgender: Zunächst ein Vorwurf gegen die, welche eigenwillig, ohne Jahwes Rat einzuholen oder zu hören, v. 1, ihre eignen Pläne durchzusetzen suchen, in diesem Falle, ein Bündnis mit Ägypten betreiben, v. 2. Es wird — das ist die göttliche Strafe für sie — ihnen nur Schimpf und Schande eintragen. M. E. ist das ein in sich geschlossener, wohl abgerundeter Inhalt, so daß ich dieses Gedicht nicht mit MARTI als ein Bruchstück bezeichnen möchte, sondern als ein vollständig überliefertes poetisches Produkt, wie 31_{1-3}.

Anders steht es mit v. 6b 7a. v. 6b ist Beschreibung eines Weges, ohne daß man zunächst etwas von dem Wanderer auf diesem Wege erfährt. In der dritten Zeile (ישאו usw.) kommt auch ein Verbum finitum, ohne daß ein Subjekt genannt würde: sie schaffen ihre Schätze zu einem Volke, das nicht hilft, bis v. 7a. Ohne das vorhergehende Gedicht würde man diese Verse gar nicht verstehen. Ein religiöser Gedanke, wie er 30_{1-5} $31_{1\ 3}$ vorliegt, selbst in dem Fragment 29_{15} sofort zu Beginn anklingt, fehlt vollständig. In v. 6b 7a liegt vielleicht das Fragment eines dritten jesajanischen Gedichts über das ägyptische Bündnis vor oder eher noch ist es ein Bestandteil des Gedichtes 30_{1-5}, der etwa zwischen v. 3 und 5 gestanden hat, bzw. Auffüllung an dieser Stelle durch einen andern. Eine Abweichung von der metrischen Struktur von 30_{1-5}, wie sie in v. 6a Zeile 3 vorliegen würde, könnte ja ein späterer Zusatz oder eine Variante sein, die Worte von ועל bis אוצרתם. Möglicherweise diente v. 5a Ende, in der obigen Herstellung, gar als

5*

Stichwort und sollte ursprünglich den Platz der Einschaltung anzeigen. v. 6a ist Uberschrift eines Glossators und bürgt kaum dafür, daß dieses Stück v. 6f. einmal in Kap. 13—23 gestanden hat. In v. 6 Ende steht in על־עם das על für אֶל. Das מצרים v. 7 Anf. ist verstellte Glosse zu לזאת, das ו stammt von dem vorhergehenden יועילו. Die Versabteilung ist unsinnig. v. 7b ist natürlich Glosse zu v. 6 Ende und 7a. Das wird nur von denen bestritten, die an einem vorexilischen „Rahab" = Chaosdrachen ein besonderes Interesse haben.

30 8—17.

Der Abschnitt, bestehend aus zwei selbständigen Partien v. 8—14 und v. 15—17, verläuft fast gänzlich in Doppelvierern. Der erste derselben ist v. 8, in welchem schon DUHM על־לוח אתם streicht und לעד in לְעֵד ändert. Der zweite ist v. 9, in welchem DUHM ebenfalls schon das zweite בנים, das LXX nicht bietet, für eine „versehentliche Wiederholung" erklärt. Der ganze Vers 10 ist Glosse, die das häufige Mundverbieten gegenüber den Propheten und die Forderung der Menge nach bzw. das freiwillige Darbieten der Lügenpropheten von angenehmen Vorausverkündigungen zum Inhalt hat, vgl. die Zusammenordnung diesbezüglicher Stellen bei DILLMANN-KITTEL. Der Satz stört mit der Allgemeinheit seines Inhalts die Konkretheit der Situation, den Gegensatz zwischen Jesaias und seinen Volksgenossen in der Frage des Bündnisses mit Ägypten. Ich möchte vermuten, daß die Imperative in v. 11, dem dritten Doppelvierer, erst nach Eindringen des v. 10 in den Text die Pluralform erhalten haben. Ist diese Vermutung falsch — beweisen kann ich sie natürlich nicht —, so ist doch jedesfalls als Adressat dieser Imperative nur Einer, Jesaias, anzunehmen. Was bedeutet die Forderung v. a neben der von v. b: hör uns endlich auf vom Heiligen Israels? — Die Exegeten äußern sich darüber nicht. Die Übersetzung: „Weicht ab vom Wege, biegt ab (SCHMIDT: aus) vom Pfade", dürfte beim Laienleser kaum ein klares Verständnis dieser Sätze erwecken. M. E. heißt es: Weg da! — Mach, daß du fortkommst! — Auch diese Abweisung des Propheten in ihrem barschen, lakonischen Ton ist eine treffende Illustration zu v. 9 Ende und kontrastiert wieder aufs stärkste mit dem theoretischen Inhalt von v. 10. — v. 12aα, die einleitenden Worte, fehlen im hexaplarischen Griechen; jedesfalls sind sie außerhalb der metrischen Struktur zu denken. Die beiden Parallelglieder sind v. aβ und v. b, der vierte Doppelvierer. Ob עֹקֶשׁ (so ist statt עֹשֶׁק zu

lesen) oder נלוז das Ursprüngliche ist, weiß ich nicht. Sicherlich ist eins von beiden überschüssig. In v. 13a, dem fünften Doppelvierer, ist vielleicht לכן Schreiberzusatz und נבעה Glosse zu נפל. v. 13b ist auffallenderweise nur Ein Vierer. Es schließt mit diesem Vergleich sehr eindrucksvoll die erste selbständige Partie. v. 14 ist ein Zusatz. Die massoretische Vokalisierung ist Harmonisierung, oder unsinnig, jedesfalls falsch. Das hat schon DUHM, ebenso MARTI gesehen. Beide lesen unter Streichung des Wortes das nächste כִּשְׁבֹר. So auch SCHMIDT. Wie man sich immer zu helfen versucht, die fatale Tatsache, daß an den einen Vergleich sofort ein zweiter angehängt ist, die DUHM richtig empfindet, wird dadurch nicht aus der Welt geschafft. Nun zeigt die LXX mit ihrem *καὶ τὸ πτῶμα αὐτῆς* noch deutlich, wie diese Hypertrophie zustande gekommen ist. וּשְׁבָרָהּ v. 14 Anf. — so ist zu lesen — mit dem folgenden kulturhistorisch wunderschönen Vergleich ist Stichwortglosse zu שִׁבְרָהּ v. 13 Ende.

v. 15–17 ist eine neue, selbständige Partie, von SCHMIDT richtig als solche erkannt. Wie vorher, so hier Vorwurf und Strafandrohung. Beide Partien gehören zweifellos in dieselbe historische Situation. Man würde ja v. 15–17 lieber im Anschluß etwa an 31_{1-3} lesen. v. 13 ist כִּי, das im hexaplarischen Griechen fehlt, Schreiberzusatz. Wahrscheinlich ist auch אדני יהוה Auffüllung, vgl. v. 12. v. 15b + 16 Anfang ותאמרו לא stellen einen einfachen Vierer dar. Denn der übrige Teil von v. 16a על־סוס usw. sowie v. 16b bilden doch einen in sich geschlossenen Parallelismus, der in BH auf eine Zeile hätte gesetzt werden sollen; metrisch ist es ein Doppelvierer. Ob כי in v. 16 Anfang (hinter לא־) der Rest eines zweiten Vierers ist? — Die Versabteilung zwischen v. 15b und 16 Anfang ist natürlich unsinnig. Das zweite על־כן in v. 16 dürfte Schreiberzusatz sein. In v. 17 ist der Satz von אלף bis zum zweiten אחד längst von DUHM u. a. als Glosse erkannt. Auch SCHMIDT streicht ihn, ohne weitere Bemerkung. Den letzten Doppelvierer bilden v. 17aβ + dem Satz עד אם־נותרתם כנס על־הגבעה. Der andere Vergleich ist nichtssagender Zusatz כתרן על־ראש ההר, vielleicht von derselben Hand wie v. 17aα.

31_{1-3}.

Die Abweichungen der LXX in v. 1a und bα und die Empfindung, daß in v. 1a nicht alles klappt, hat DUHM u. a. zu Änderungen, teilweise im Anschluß an die griechische „Übersetzung“ veranlaßt. LXX steht

mir aber im Verdacht, „den schönen Gegensatz" erst durch freie Wiedergabe erzeugt zu haben. Außerdem kommen bei diesen Änderungsversuchen doch recht ungleiche Stichen zustande. Man vergegenwärtige sich z. B. in hebräischem Drucksatz die vier, je durch eine Zäsur in zwei gleiche Teile zerlegten Zeilen bei MARTI. Darin hat MARTI recht, daß hier lauter durch Zäsur in zwei Teile geteilte Stichen vorliegen. Es scheint auch so, daß je zwei solcher Stichen sich zu einer strophischen Einheit zusammenschließen. Am deutlichsten ist das m. E. bei v. 2; ebenso scheint es bei v. 3, vgl. darüber noch unten. Auch v. 1 b bildet durch seinen Gegensatz einen Gedankenkomplex. Damit steht aber v. 1 a allein. Ich möchte an dem Text in keiner Weise nach LXX ändern, nur vermuten, daß in v. 1 a ein Stück im Umfang eines Stichus ausgefallen ist. In v. 3 b ist sicher, wie DUHM u. a. längst gesehen — anders SCHMIDT — ein Element metrisch überschüssig; aber welches? — M. E. nicht: ויחדו כלם יכליון. Dieses ist das genaue inhaltliche Pendant zu den Sätzen von וכשל bis עָזֻר. Warum soll in dem כלם mehr stecken als die natürlich doch kollektiv zu fassenden עָזֻר und עֹזֵר besagen? — Der Satz, der hier aus dem Parallelismus herausplatzt, ist ויהוה יטה ידו. Dieser Satz stammt von einem Glossator, der einem unbegabten Leser die nötige Gedankenverknüpfung zwischen v. a und b besorgen wollte. Jesaias hielt es für ausreichend zu sagen: Ägypten und seine Kriegsrosse sind Mensch und Fleisch, ohnmächtige Wesen. Sie werden zu Fall kommen und vergehen. Durch wen, war selbstverständlich; außerdem zum Überfluß schon in v. 2 b ausgesprochen. Es ist mir auffallend, daß man sich nicht über den allgemeinen Inhalt des Satzes ויהוה יטה ידו gewundert hat. Aber diese Wendung kommt ja bei Jesaias vor, vgl. den Kehrvers in Kap. 9, während der Satz ויחדו כלם יכליון „sonst bei ihm nicht vorkommt".

31 4 5.

Dieser Spruch besteht aus zweimal drei Vierern. In der ersten Zeile st והכפיר zu streichen. עליו, יחת, יענה deuten auf ein singulares Subjekt. Die Streichung bewirkt durchaus eine Glättung des Gedankens. Nach dem Bild v. 4 a folgt v. 4 b 5 die Wirklichkeit. Schon DUHM streicht den Vergleich mit den fliegenden Vögeln, der eine Beischrift zu כן ירד v. 5 b st. v. 5 b ist meines Erachtens zu lesen:

כן ירד יהוה לצבא על־הר־ציון
יגן על־ירושלם ועל־גבעתה

Im dritten Vierer = v. 5 b lies natürlich וְהִמְלִט und וְהִצִּיל. Das עַל vor הר־ציון v. 4 b steht parallel zu dem עַל vor טרפו v. 4 a, ist also mit „über“ zu übersetzen. Die Diskrepanz zwischen יהגה עַל und ירד wird durch das zu letzterem gehörige לצבא עַל wesentlich gemildert. Das tertium comparationis ist die Unentreißbarkeit. Die Echtheit des Ausspruchs ist mir, schon um seiner literarischen Eigenart willen, unzweifelhaft. v. 6 f. ist wahrscheinlich eine Glosse zu 30 $_{22}$.

30 $_{27-33}$ + 31 $_{8\,9}$.

Diese Theophanie, welche die Vernichtung des Assyrers oder positiv die Rettung Jerusalems zum Inhalt hat, gehört inhaltlich zusammen mit 31 $_4$ f. (29 $_{1-7}$). Der Text ist leider in einem sehr schlechten Zustand. Das Folgende ist ein Versuch, den Gedankengang des Gedichtes aufzuzeigen.

v. 27 a kündigt das Kommen Jahwes aus der Ferne an. שם־יהוה ist schwierig. Ich weiß es nicht zu erklären. Ob es aus „Angst vor einem Anthropomorphismus“, DUHM, stammt, läßt sich kaum sagen. Darum halte ich es für methodisch unrichtig, es zu streichen. — Darin sind die Ausleger einig, daß die Zweckangabe להנפה v. 28 a β von בא v. 27 a α abhängig ist. Sollte nicht vielleicht v. 27 b 28 a α bis יחצה ein ausmalender Einschub sein? — An Einschüben ist unser Text reich. Der fragliche Komplex könnte nicht nur ohne jeden Schaden fehlen, seine Entfernung wäre im Gegenteil förderlich. Darauf soll zuletzt nur beiläufig verwiesen werden, daß die Verslänge in dem zur Streichung empfohlenen Text eine andere ist als v. 27 a und 28 a β b von להנפה an. v. 28 b ist unverständlich. Die עמים entsprechen den גוים, gegen DUHM. Am Anfang erwartet man mit DUHM einen Infinitiv mit ל, entsprechend להנפה. Daraufhin aber eine Konjektur zu wagen, ist ein aussichtsloses Unternehmen. An die Schilderung der Erscheinung Jahwes v. 27 28 schließt sich unmittelbar an v. 30, der diese Schilderung fortsetzt. In dem Satz ונחת זרעו יראה fehlt vielleicht eine dem vorhergehenden יהוה entsprechende Nennung des Subjekts. Beachtenswert scheint mir, daß sich v. 30 zweite Zeile (also von בזעף bis ברד) inhaltlich mit dem vermutlichen Einschub v. 27 b 28 erste Zeile ziemlich deckt: זעף אף — זעם. אש אכלה — אש אכלת. נחל שטף — זרם. v. 29 halte ich für eine Randglosse. Was ist das für ein Lied? — Wer sind die „Euch“? — Was hat nur der ganze Gedanke für einen Sinn zwischen v. 28 und 30? — DUHM und MARTI, die

sonst vollen Respekt haben vor dem gesunden Verstand unseres Propheten, müssen die gewagtesten Experimente machen, um auf jene Fragen eine Antwort zu geben, die doch schließlich unbefriedigt läßt. Von einem Metrum — im weitesten Sinne des Wortes — kann man bei diesem Text doch wohl kaum reden. Sollen v. a und bα einen Parallelismus bilden? — v. 31 ist כי höchst verdächtig, vgl. auch DUHM, MARTI. v. a ist noch echter, guter Text; v. 31 b und 32 lassen sich allenfalls noch übersetzen, aber nicht verstehen. Den „Gründungsstab" und die „Kriege der Schwingung" zu erklären, sollte man endlich aufgeben; v. 31 b und 32 liegen in einem Textzustand vor, der nicht mehr zu reparieren ist. Versionen und Konjekturen bringen hier zu keinem einigermaßen annehmbaren Resultat. Es scheint, als ob v. 31 b und die erste Zeile von v. 32 bis עליו eine Glosse sind des Inhalts, daß Jahwe den Assyrer verprügelt. Gehören die „Pauken und Harfen" vielleicht zu der „Flöte" v. 29? — v. 33 sagt, das Tofet, die Molochopferstätte im Hinnomtal, ist für die Assyrer hergerichtet, ein Scheiterhaufen für ihn. Zunächst ein ganz neuer Gedanke gegenüber dem von der Verprügelung des Assyrers durch Jahwe, beide aber vollständig außer Verbindung mit der Schilderung des im Unwetter von fernher kommenden Jahwe. Ich verstehe nicht, wie man diese Gedanken anstandslos mit dem Anfang des Gedichtes in Zusammenhang stehend finden kann. M. E. bricht das Theophaniegedicht in v. 31 a ab. Nun möchte ich die Vermutung wagen, daß 31 8 f. in irgendeinem Umfang zu dem Theophaniegedicht hinzugehört haben. — Nach DUHM sollen in Kap. 31 die Verse 4 5 und 8 a ein Gedicht bilden, das „als Ergänzung des vorhergehenden, v. 1–3, angesehen werden muß". In dem Gedicht v. 1–3 liegt eine Drohung des Propheten gegen das Volk vor, in v. 4 f. ein Gleichnis, das von der Rettung Jerusalems handelt, also eine Heilsweissagung. Ich möchte darnach v. 1–3 und v. 4 f. als zwei gesonderte, streng voneinander zu scheidende Gedichte ansehen. Eine innere Beziehung, auch nur die einer „Ergänzung" besteht nicht, wenn man solche nicht an den Haaren herbeiziehen will. — Nun aber das Verhältnis von v. 8 a zu v. 4 f. Das Gleichnis ist durch v. 4 f. vollständig in sich geschlossen. Die Aussage über Assur fällt aus dem Rahmen des Gleichnisses heraus. Dagegen schließt sich der Satz נפל אשור 31 8 gut an יחת א״ 30 31 an, ähnlich schon MARTI. Auch das לא־איש und לא־אדם würde zu dem Gedanken von v. 31 passen. Eine Vernichtung Assurs wird am Ende des Theophaniegedichtes ausgesprochen sein. Es ist mir

nur fraglich, ob auch nur noch Ein Element aus v. 8b 9 zu v. 8a hinzugehört. Ich möchte schon DUHM, der diese Zeilen von v. 8a trennt, rückhaltlos zustimmen, zumal v. 8b 9a fast unüberwindliche inhaltliche Schwierigkeiten bieten. Vielleicht stehen 30_{33} und 31_{9b} in irgendeiner Beziehung zueinander.

Schlußwort: *Zur Komposition der Kapp. 28—31.*

Ich halte mit MEINHOLD, Theol. Stud. und Krit. 1893, S. 1 ff. für richtig, daß man nur die Kapp. 28—31 als Einen Komplex ansehen darf, genau gesprochen 28_{7}-31_{-9}. Bei Behandlung des Problems von der Entstehung des Komplexes dürfte erstens von Wichtigkeit sein, sich über die Elemente des Inhalts zu orientieren. Nach der inhaltlichen Seite kann man sie folgendermaßen einteilen:

a) Stücke, die sich mit Vorwürfen und Drohungen an die Volksgenossen insgesamt oder an einzelne Klassen derselben wenden:

α) 28_{7-13} an die Priester und Propheten: Der Wein hat ihren Sinn verwirrt.

28_{14-21} (mit Ausnahme einzelner Verse und Versteile) an die politischen Führer: ihre Rechnung hat einen Fehler.

29_{9} f. $_{13}$ f. an das Volk als Ganzes: sein Sinn ist zu, sein Herz ist tot.

β) Die Abschnitte, die sich speziell mit dem ägyptischen Bündnis beschäftigen:

29_{15} fragmentarisch? $30_{1-5\,(6\;7\,a?)}$, vielleicht Ein Gedicht: Die Geheimtuerei vor Jahwe wird zum Verhängnis.

31_{1-3}: Das Vertrauen auf die militärische Leistungsfähigkeit Ägyptens wird zum Verhängnis.

γ) Die Abschnitte, die die Abkehr des Volkes von seinem Gott und sein Vertrauen auf die eigne Kraft mit der Katastrophe bedrohen: $30_{8-14\;\;15-17}$.

b) Stücke, die die Rettung Jerusalems, bzw. die Vernichtung Assurs betreffen:

α) 28_{16} f.: Jahwes Gründung auf dem Zion.

29_{1-7}: Ariels Rettung, Vernichtung seiner Feinde.

31_{4} f.: Jerusalems Rettung.

β) 30_{27-33} $31_{8\,a\,(-9)}$ Theophanie: Vernichtung Assurs.

c) Späte Stücke eschatologischen Inhalts:

29_{16-24} 30_{18-26}.

Dazu d) Zusätze aller Art:

28_{23-29}: Lied vom Tun des Landmannes.

$29_{8\ 11}$ f. $30_{4\ 10}$ 31_{6} f. einzelne Randglossen.

Nach der Verfasserschaft gliedern sich die Stücke in jesajanische, wozu m. E. die meisten zu rechnen sind, nämlich alle unter a); fast alle unter b); sehr zweifelhaft ist mir heute nur 29_{1-7} das Arielgedicht. Unecht sind die Stücke unter c) und d). 28_{23-29} bin ich nicht mehr, wie früher, vgl. in ATL. Studien, R. KITTEL z. 60. Geburtstag dargebracht (Beiträge z. Wissenschaft v. AT, Heft 13) 108 ff., geneigt, für echt zu halten.

Zweitens ist die Frage nach der Vollständigkeit der Komplexes und nach der Anordnung der einzelnen Teile zu erörtern. Wie ich aaO. 105 ausgeführt habe, ist unser Komplex am Anfang fragmentarisch. Ob zwischenein etwas fehlt, kann man nicht feststellen. Über den Schluß vgl. weiter unten. — In der Lagerung der Teile ist ein ursprünglich vorhanden gewesenes Anordnungsprinzip m. E. noch deutlich erkennbar.

Nach den allgemeinen Drohungen gegen die führenden Persönlichkeiten 28_{7-22} und das Volk 29_{9-14} folgen speziell die Vorwürfe wegen des ägyptischen Bündnisses. Was die letzteren Abschnitte betrifft, so ist zunächst über ihren Inhalt zu bemerken, daß es eigentlich zwei besondere Gedichte sind: 1. das, welches sagt: weil ihr es ohne mich zu fragen betreibt, wird es euch zum Verhängnis werden. Der Kern dieses Gedichtes ist 30_{1-5}. Mit v. 1 berührt sich stark das Fragment 29_{15}. Ist dieser Vers etwa durch den Einschub 29_{16-24} von 30_{1} ff. losgerissen? — Über die Beziehung von 30_{6} f. zu v. 1–5 war schon oben S. 67 die Rede. 2. Das Gedicht, welches sagt: euer Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der ägyptischen Streitmacht wird euch täuschen 31_{1-3}. — Dann kommen die abschließenden Drohgedichte in 30_{8-17}. Nachdem durch sie dem Volke das Urteil gesprochen, macht ein Passus über das Schicksal der Feinde und die Rettung Jerusalems den Schluß, 30_{27-33} 31_{4-9}. Ernstlich störend in dieser Anordnung des Stoffes ist zweierlei: 1. die Stellung des Arielgedichtes in 29_{1-7}, das man am Schluß zusammen mit 30_{27} ff. 31_{4} ff. erwartet, und 2. die Stellung des Gedichtes gegen das ägyptische Bündnis, 31_{1-3}, das man hinter 30_{7} erwartet. Es sieht fast aus, als wenn 30_{16} auf den ersten Vers 30_{1} zurückblickend anspielt. Wie dieses Gedicht an seine jetzige Stelle geraten ist, weiß ich nicht. Was die Stellung des Arielgedichtes betrifft, so neige ich heute, abweichend von

meiner früheren Auffassung aaO. 110, zu der Ansicht, daß das Gedicht mit Benützung jesajanischer Gedanken: Rettung Jerusalems; Erscheinung Jahwes in Sturm und Wetter, vgl. 29 $_5$ mit 30 $_{30}$, von einem andern, vielleicht gar dem Verfasser von 29 $_{16}$ ff. 30 $_{18}$ ff. verfaßt und hierher gestellt ist[1].

Daß Jesaias die echten Teile unseres Komplexes selbst aufgezeichnet hat, geht aus 30 $_8$ mit dankenswerter Deutlichkeit hervor; er wird auch den einzelnen Teilen eine sinngemäße Anordnung gegeben haben, wohl die, deren Spuren wir noch aufweisen zu können glaubten. Gewiß wird man sich diese Aufzeichnung analog der von Kap. 6—8 denken dürfen; aber ob und wieweit das Ganze und die einzelnen Teile mit einer historischen Einleitung bzw. Zwischenbemerkungen versehen gewesen sein mögen, darüber läßt sich gar nichts ausmachen. Ich scheue mich vor Vermutungen, wie sie M. BRÜCKNER in seiner Dissertation „Die Komposition des Buches Jes 28—33“, Leipzig, phil. Fakultät, 1897 ausspricht, an die gewöhnlich nur ihr Urheber und auch der oft nur eine Zeitlang glaubt. Eine restlose Erklärung aller Detailprobleme solches alttestamentlichen Schriftstücks kann man heute nicht mehr geben und wird auch kein Einsichtiger erwarten.

Mit großer Wahrscheinlichkeit darf man wohl die beiden eschatologischen Abschnitte Einem Verfasser zuschreiben und auch wohl 29 $_{20}$ auf Antiochus Epiphanes beziehen. Vielleicht ist dieser Verfasser, wie BRÜCKNER annimmt, zugleich Bearbeiter unserer echten Jesaiasschrift, indem er Assur auf Syrien, Ägypten auf das damalige Ptolemäerreich bezogen hat; er mag das Arielgedicht und die beiden eschatologischen Abschnitte an ihre Stellen versetzt haben.

Die von uns als echt bezeichneten Partien tragen sowohl in stilistischer wie in inhaltlicher Beziehung alle den Stempel jesajanischen Geistes. Das wird auch von den Auslegern allgemein anerkannt in bezug auf die an die Volksgenossen gerichteten Drohgedichte und die Bündnisgedichte. Bedenken werden aber laut gegen das Theophaniegedicht und das Gleichnis 31 $_4$ f. Diese Bedenken vermag ich nicht zu teilen. Jesaias erwartet den Untergang des Volkes, und zwar von hoch und

[1] Bei Annahme jesajanischer Autorschaft fällt auf der wiederholte Wechsel des redenden Subjekts: v. 1 redet der Dichter, v. 2—4 Jahwe, v. 5 wieder der Dichter; wie der Wechsel der Person: v. 1 redet in 2. Pers. von der Bevölkerung, v. 2—4 in 2. Pers. von der Stadt, v. 6f. in 3. Pers. von der Stadt. Wie einfach und durchsichtig ist demgegenüber der Aufbau echt jesajanischer Gedichte!

niedrig, המון und הדר (bzw. כבוד, vgl. 5_{13} f.), wie er einmal sagt. Denn es hat seine Beziehungen zu Jahwe abgebrochen, 29_{15} $30_{1.9}$ 31_{2} u. ö. Dem entspricht nun Jahwes Verhalten gegen das Volk, 28_{22} $30_{13.17}$ 31_{3}. Aber mit diesem Gedanken der unerbittlichen Vernichtung des empirischen Volkes von Jerusalem bzw. Juda verträgt sich doch die Hoffnung auf einen Rest von Treugesinnten, Bekehrten oder wie man sie nennen will, vgl. שאר ישוב. 8_{16-18} 28_{16-17a}. Dieser Rest und Jahwe, dem er huldigt, haben ihre irdische Stätte auf dem Zion; er ist darum sakrosankt, 28_{16-17a} 31_{4} f. (29_{6}). Daß Jesaias bei aller Transszendenz — wenn ich einmal der Kürze wegen mich so ausdrücken darf — seiner Gottesanschauung doch an dem Zion, dieser greifbaren, irdischen Stätte, ein besonderes religiöses Interesse nahm, zeigt sich auch sonst in seinem Buche, vgl. 1_{21-26} 8_{18b} (14_{32b}). Man erinnere sich dazu, welches Interesse Jesus von Nazareth gleichfalls am Tempel zu Jerusalem gehabt hat bei aller Universalität seiner Gottesvorstellung. Der letztere hat allerdings „aller Wahrscheinlichkeit nach die Zerstörung des Heiligtums in baldige Aussicht gestellt", vgl. WERNLE, Jesus, S. 45 und seine Bemerkungen dazu. — Sollte der Zion gerettet werden, so war die Vernichtung des die Stadt und den Tempel bedrohenden Feindes unerläßlich; diese schildert Jesaias im Theophaniegedicht. Auch dieser Gedanke steht bei ihm nicht vereinzelt da, vgl. das Wehe über Assur 10_{5} ff. Auch 17_{12-14a} dürfte m. E. hier angeführt werden.

Kapp. 28—31 gehören zu den wertvollsten Partien unseres Prophetenbuches, weil sie uns nicht nur den Schriftsteller, sondern auch den religiösen Genius Jesaias in einer bedeutsamen Situation seines Lebens historisch treu kennen lehren.

[Abgeschlossen den 10. März 1916.]

Das Rätsel von Micha 1.

Von Professor D. **Karl Budde** in Marburg[1].

Nicht jede der Fragen, die uns das Alte Testament, auch in dem schwierigsten seiner Bücher, den zwölf Propheten, stellt, würde ich ein

[1] Es wird nicht überflüssig sein, daß ich mich gegenüber der Beschwerde rechtfertige, die F. E. PEISER im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 223f. gegen mich erhoben hat, daß ich gewohnt sei, bloß die Namen von Autoren zu zitieren ohne Angabe der Stellen, wo ihre Ansicht zu finden ist. Er tut das bei Gelegenheit der Feststellung, daß er einen Beitrag von mir in eben dieser Zeitschrift (1910, S. 37ff.) übersehen hat, der einen Teil des Gegenstands seines Aufsatzes behandelt. Nun ist wohl zunächst klar, daß auch die denkbar genauesten Anführungen in jenem meinem Beitrag PEISER nicht hätten dagegen schützen können, diesen selbst zu übersehen, wie denn auch mein Aufsatz „Zur Geschichte des Buches Amos" in den J. WELLHAUSEN zum 70. Geburtstag gewidmeten „Studien" (Gießen 1914) kein Mittel hatte, sich selbst in Erinnerung zu bringen. Aber natürlich leite ich aus diesem wie jenem Übersehen nicht die Spur eines Vorwurfs ab; dergleichen wird jedem und immer wieder begegnen. Nur kann ich auch PEISERS Beschwerde kaum begründet finden. Sie bezieht sich wesentlich auf S. 37, wo ich „HARPER" als Gewährsmann für die Ansicht von sieben Gelehrten anführe. So spricht man, wenn man ein allbekanntes Handbuch nennt, und allerdings glaubte ich annehmen zu dürfen, daß W. R. HARPERS Auslegung des Amos und Hosea in The International Critical Commentary (A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea, 1905) jedem Fachmann geläufig und zur Hand sei. Wenn freilich jetzt PEISER uns sagt, daß er bei seinen Veröffentlichungen zu den Kleinen Propheten auf Grund seiner Methode lediglich von MT und G ausgehe und nur zu seiner Kontrolle nachher die Übersetzung bei KAUTZSCH und NOWACKS Kommentar — ich nehme an, die 2. Auflage — heranziehe, so darf er sich natürlich nicht wundern, wenn er alle Mitarbeit seit 1903 übersieht. Ob nur zu seiner Leser Schaden, bleibe dahingestellt. Es liegt mir fern, hier über seine Methode ein Urteil zu äußern; aber sicher ist doch, daß sie dem freien Schaffen der Persönlichkeit und ihrer Einbildungskraft ungewöhnlich großen, um nicht zu sagen unbegrenzten Spielraum gewährt. Soweit ich zu sehen vermag, wäre es bei einer solchen Methode doppelt ratsam, dafür zu sorgen, daß man sich vor dem Aufgreifen der einzelnen Probleme auf dem Laufenden des bisher dafür Geleisteten befinde. Ich unterlasse aber nun nicht hinzuzufügen, daß *meine* reichste Literaturquelle auch für diesen Aufsatz wieder der betreffende Teil des International Critical Commentary von J. M. P. SMITH, 1911, war. Man wird dort alles Angezogene, soweit es nicht genau bezeichnet ist, aufgeführt finden.

Rätsel nennen. Aber Micha 1 scheint mir recht eigentlich ein Rätsel aufzugeben, und die Antworten, die man hin und her auf seine Fragen findet, gleichen wohl auch oft genug einem Rätselraten. Micha, der durch das unantastbare Zeugnis Jer 26 $_{18}$ in der Zeit Hiskias verankert ist, soll zu Anfang seines kleinen Buches eine Weissagung gegen das Nordreich bringen, das im Jahre 722 aufgehört hat zu bestehn! Wollte man selbst ihr zuliebe der Überschrift Glauben schenken, die Micha auch schon unter Jotam und Ahas weissagen läßt, was doch für den geringen Umfang des echten Micha seine Bedenken hat, so schafft auch das noch keine Hilfe. Denn mit der Drohung gegen das Nordreich und Samaria ist unlösbar verbunden die gegen das Südreich und Jerusalem, die anders als von den Ereignissen des Jahres 701 zu verstehn nicht wohl möglich scheint. Wie reimt sich das? Kann man die Weissagung gegen das Nordreich ernst nehmen? Ich brauche nur zwei der beliebtesten Auskünfte anzuführen, um zu zeigen, wie ratlos man im Raten ist. Die einen meinen, die Verse 1 $_{5}$ff. seien rund zwanzig Jahre nach dem Untergang des Nordreichs aus der Erinnerung, sei es an jenes Ereignis, sei es an dessen Weissagung gesprochen. Aber wo steht davon das Geringste zu lesen, könnte man das mißverständlicher ausdrücken? Die andern leugnen, daß es sich um das Ereignis von 722, den Untergang des Nordreichs, handle. Nur von der Zerstörung der Stadt Samaria sei die Rede; damals aber sei sie wohl erobert, aber nicht zerstört worden, ihre Zerstörung habe sich also um 701 recht wohl noch androhen lassen. Ohne Zweifel; aber sicher ist nur, daß das keinem Propheten mehr eines Gotteswortes wert erschienen wäre. Nur um die Herrenstadt, die Hauptstadt des selbständigen Reiches, kann es sich hier handeln[1]; wie der Assyrer mit einer seiner Provinzstädte, dem Sitz eines Satrapen, umzuspringen beliebte, das wäre dem israelitischen Propheten gleichgültig gewesen, darüber hätte er schwerlich ein Gotteswort empfangen. Und wäre ihm dennoch eins zugekommen, so hätte er sicher verächtlich hervorgehoben, daß es sich um die dienende, nicht um die freie Stadt handelte.

Sehe ich recht, so muß das Rätsel des Kapitels innerlicher angefaßt werden. Erst von einem Stück, dessen Zusammenhang klar ist, dessen verständiger Fortschritt außer Zweifel steht, kann man verlangen, daß es über seine Bedeutung und Einordnung einheitlichen Aufschluß

[1] Man vergleiche nur, wie in Am 1 überall die Einnahme und Zerstörung der Hauptstadt mit der Vernichtung des Reiches eins ist.

gibt. In Micha 1 aber stockt der Fuß bei jedem Schritt, von Vers zu Vers, und man darf ruhig sagen, daß das Kapitel erst da anfängt klar zu werden, wo mit dem Eintritt der Wortspiele kaum ein Wort des Textes mehr vollkommen gesichert erscheint. Bei diesem tiefsten Einschnitt beginne ich daher mit meiner Untersuchung. Unerläßliche Bedingung für das Verständnis der zweiten Hälfte des Kapitels und für jeden Versuch der Herstellung ihres Wortlauts ist die Einsicht, daß der Prophet in v. 8 ein Klagelied ansagt, und daß dieses Klagelied dann folgerichtig mit v. 9 beginnt. Damit ist gegeben, daß v. 8 noch in gleichschwebenden Zeilen verläuft, mit v. 9 aber der hinkende Klaglied-vers 3 : 2 einsetzt. Stichproben bestätigen das auf den ersten Blick in weitem Umfang, vor allem für die zweite, kürzere Zeile, und damit ist die Richtschnur für die Herstellung des Textes von v. 9 bis zum Kapitelschluß gegeben[1]. Was bestimmt den Propheten zu seiner Leichenklage? Er sagt es uns in v. 8. „Darüber will ich klagen und heulen" usw., nämlich über die von ihm geweissagte Zerstörung Samarias und des von ihm beherrschten Reiches. Wunderlich genug für einen judäischen Propheten, daß der Sturz des Erbfeinds ihm ein Klagelied abgewinnt; wir dürfen nicht zweifeln, daß er bei dieser seiner Ankündigung auf das Staunen seiner Landsleute rechnet und sich eben dadurch doppelte Aufmerksamkeit sichern will. Und in der Tat zeigt schon der erste Vers seines Liedes, daß Samaria wohl den Anlaß, aber nicht den Gegenstand der Klage bietet: er klagt, weil der Schlag so heftig ist, daß er bis nach Juda weiterwirkt und an das Tor seines Volkes, Jerusalem selber, pocht. Das ist die neue Erkenntnis, die jede Schadenfreude dämpfen muß, mag das Schicksal Samarias auch noch so wohlverdient sein. Weil sie aber neu ist, weil erst v. 9 den Übergang zu ihr vollzieht und es dem Propheten augenscheinlich darum zu tun ist, sie möglichst überraschend und darum mit um so größerem Nachdruck einzuführen, darum kann sie nicht bereits in v. 5 vorweggenommen sein. Das Verständnis des ganzen Kapitels wird erst möglich, wenn man erkannt hat, daß v. 5b (vom Athnach an) nicht zu seinem ursprünglichen Wortlaut gehört. „Ich hege Zweifel an der Echtheit von v. 5b", so las man in der ersten Auflage von WELLHAUSENs Kleinen Propheten

[1] In meiner Arbeit von 1882 (ZAW II 1 ff.) habe ich das Stück nicht so gewertet, einerseits weil in der Einführung der Name קִינָה fehlt, vor allem aber wegen der starken Textverderbnisse, denen ich damals noch nicht mit der Sicherheit gegenübertreten konnte, die heute erreicht ist. Volle Einsicht in die Sachlage zeigt DUHM (ZAW 1911, S. 83).

(1892, S. 133)[1], und wie ernst dieser Zweifel gemeint war, geht daraus hervor, daß man den Halbvers in der Übersetzung S. 22 weder im Text noch in der Fußnote findet. In der dritten Auflage von 1898 ist er in die Übersetzung aufgenommen und von dem Zweifel an seiner Echtheit nicht mehr die Rede; WELLHAUSEN hat die Änderung von במות in חטאת, oder vielmehr חטאת בית genau nach LXX, nun dennoch vollzogen; er hat dem A das B folgen lassen, indem er umgekehrt in v. 5a mit SEBÖK יהודה statt בית ישראל einsetzt, wie sich auch NOWACK, PONT, GUTHE, J. M. P. SMITH dazu entschlossen haben. Das heißt übel ärger machen, da die gleichzeitige Erwähnung Judas nun schon in die Bedrohung selbst zurückverlegt wird, statt bloß in einer beiläufigen Begründung aufzutreten. Und doch trifft diese Bedrohung einzig und allein Samaria; denn wo der Prophet in seinem Klagelied die weiter reichenden Wirkungen schildert, da ist der Gottesspruch, der das gegenwärtige Strafgericht ankündigt, in v. 6 7 schon vollkommen abgeschlossen. Es bleibt also richtig bei WELLHAUSENs Schlußwort von 1892: „Die Erwähnung von Jerusalem ist hier überhaupt nicht am Orte."

Daß v. 5b eine Glosse ist, läßt sich auch abgesehen davon und seinem höchst fraglichen Wortlaut, den WELLHAUSEN 1892 so schön kennzeichnete, mit Sicherheit beweisen. Alle Auslegungen und Übersetzungen, die mir vorliegen, lassen für unseren Abschnitt eine klare Bestimmung und Unterscheidung der Person des Redenden und scharfe Abgrenzung dessen, was einem jeden angehört, vermissen. Ohne jeden Zweifel nimmt in v. 8 der Prophet das Wort; denn nur er kann die Rolle des Klageweibes übernehmen, nicht Jahwe. Ebenso sicher ist das „Ich" von v. 6 und 7 das Jahwes; denn nur er kann das Gericht ver-

[1] Da auf die Begründung viel ankommt, die alte Auflage aber nicht jedem Leser zur Hand sein wird, setze ich die ganze Bemerkung hierher: „1, 5b. Das zweimalige מי für מה befremdet. Wahrscheinlich soll schon in die Frage ein Teil der Antwort hineingelegt werden: die Sünde ist nicht an dem Sünder, sondern sie ist der Sünder selbst; sie ist eingefleischt, nicht Accidens, sondern Wesen. Für במות wäre חטאת zu erwarten; denn es sollen hier doch die vorhin gebrauchten Ausdrücke erklärt werden. Aber dann müßte weiter auch בית ישראל gefordert werden für יהודה, und darauf würde die Antwort הלא ירושלם nicht mehr passen. Es muß also bei dem überlieferten Texte sein Bewenden haben und ein verzwickter Gedankensprung angenommen werden. Die Sünde Israels ist die Bama (singularisch) von Juda, und die Bama von Juda ist Jerusalem. Können aber Michas Zeitgenossen das aus den Worten herausgelesen haben? Ihnen verstand es sich schwerlich stillschweigend, daß חטאת und במה dasselbe sei; und sie fanden es gewiß nicht horribel, auch Jerusalem eine Bama zu nennen. Ich hege Zweifel an der Echtheit von v. 5b. Die Pointe, die Gleichsetzung von Samarien und Jerusalem, ist zwar ganz im Geiste des Micha, aber die Erwähnung von Jerusalem ist hier überhaupt nicht am Orte."

28. 10. 17.

häggen und vollziehen. Aber seine Rede kann nicht mit dem Perfectum consecutivum „Und ich mache" beginnen. Für ihren Anfang — wenn er nicht fortgebrochen ist, was, soweit ich sehe, niemand annimmt — bleibt nur v. 5; denn noch v. 4 redet von Jahwe in der dritten Person. Und da sollte Jahwe seine eigene Rede durch Frage und Antwort unter Anziehen der Worte des ersten Satzes erläutern: „Wer ist denn Jakobs Missetat, ist es nicht Samaria" usw.? Das ist einfach unmöglich[1]. Aber sehr wohl begreift es sich, daß ein Späterer den Sprung von der Missetat Jakobs und der Sünde des Hauses Israel auf die Bestrafung Samarias erleichtern will, indem er hervorhebt, daß die Missetat Jakobs sich eben in Samaria verkörpere, so gut wie, setzt er aus späterer Erfahrung hinzu, die Judas in Jerusalem[2]. Das wird zuerst am Rande vermerkt gewesen sein; aber daß solch hochwichtige Erwägung dann den Eingang in den Text fand, kann niemand wundernehmen.

Auch umgekehrt hat man zu helfen gesucht. STADE (ZAW 1903, S. 163) nennt v. 5a „eine ziemlich ungeschickte redaktionelle Naht"; „die Weissagung Michas beginnt im Kinarhythmus mit v. 5b". Ihm hat sich MARTI angeschlossen und neuerdings auch HÖLSCHER. Aber was soll der Kommentar ohne vorausgehenden Text? Ohne v. 5a schwebt v. 5b erst recht in der Luft, und nur noch nackter tritt dann zutage, wie unvereinbar die Nennung Jerusalems mit der folgenden Weissagung ist. Und der Kinarhythmus soll in dem Zusammenhang v. 5b 6 8 9 16 auch formell die Klage des Propheten über das Unglück seines Volkes kennzeichnen (so MARTI)? Aber v. 6 und damit auch v. 5b gehört ja nicht dem Propheten, sondern Jahwe, und v. 8 jedenfalls zeigt keine Spur von dem Kinarhythmus, darf das auch gar nicht, weil er, wie wir sahen, zu dem Klagelied noch nicht gehört, sondern es erst ansagt. Indessen hat STADE noch andere Gründe, v. 5a als redaktionelle Naht zu streichen. Mit seinem כל זאת greift der Halbvers auf v. 2–4 zurück; in ihnen aber „schildert nicht Micha, der Zeitgenosse Jesaias, das Er-

[1] Damit fällt auch HANS SCHMIDTS Auskunft (Die Schriften des AT in Auswahl II 2, S. 131), nur das zweite Glied, das von Jerusalem, für einen Zusatz zu erklären; daß aber der Prophet selbst ihn gemacht hätte, „vielleicht zu der Zeit, als er 1 8f. schrieb", ist kein glücklicher Einfall.

[2] Ob במות (MT und Vulg.) oder חטאת (Syr., auch Mscrr.), bzw. חטאת בית (LXX, Targ. und VL) richtig ist, darauf kommt hier wenig an; ist die Glosse alt, etwa aus dem VI. Jahrh., so hat במות — doch wohl nicht mit WELLHAUSEN singularisch zu lesen — alles für sich, weil dann der Glossator doppelt handgreiflich aus den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit folgert.

scheinen des Samarien und Jerusalem züchtigenden Jahve, sondern eine nachexilische Hand das Erscheinen Jahves zum Weltgericht". Ist das richtig, so liegt der Fall wie in Jes 2. Mit STADE und MARTI bin ich überzeugt, daß dort v. 2–4 (= Mi 4 $_{1-3}$) eine Weissagung aus viel späterer Zeit darstellen, die durch die redaktionelle Naht v. 5 an den in v. 6 beginnenden jesajanischen Wortlaut angeschlossen wird. Und wie dort der alte Anfang augenscheinlich verstümmelt ist und der Wunsch, die Lücke auszufüllen, herangezogen werden darf, um die Einschiebung von v. 2–4 zu erklären, so ließe sich dasselbe hier annehmen und damit zugleich Rechenschaft geben für den unbefriedigenden Anfang des alten Micha-Wortlauts, über den ja STADE und MARTI erst recht nicht hinauskommen. Grundsätzlich wird sich also jene Annahme nicht ablehnen lassen[1]. Es fragt sich nur, ob der Tatbestand sie verlangt oder auch nur empfiehlt. Und da muß doch sofort ein wesentlicher Unterschied hervorgehoben werden. Jes 2 $_{2-4}$ bilden einen geschlossenen, vorzüglichen Zusammenhang, der sich zwar durch Mi 4 $_{4}$ noch schöner abrunden läßt, aber dessen nicht einmal bedarf. In Mi 1 $_{2-4}$ dagegen haben wir es in keinem Falle mit einem vollständigen Stück zu tun, und sein Zusammenhang ist so brüchig, daß man, wie bei dem ganzen Kapitel, auch hier besser tut, ihn erst einleuchtend herzustellen, ehe man über das Stück seinen Ausspruch fällt. Für die Annahme glatter Einschiebung eines auf fremdem Boden gewachsenen Erzeugnisses ist das nicht eben eine günstige Vorbedeutung.

„Höret, ihr Völker, alle", diese auch durch die Glosse I Kön 22 $_{28}$ als Anfang des Buches Micha bezeugten Worte werden durch die Fortsetzung „und lasset Jahwe gegen euch zum Zeugen (d. h. Ankläger) werden" als Einführung einer Rede Jahwes gekennzeichnet; denn der Zeuge oder Ankläger kann nicht anders als eine Aussage machen. Der Satz tut also ganz dieselben Dienste, wie wenn wir hinter dem sehr ähnlichen Anruf zu Anfang des Buches Jesaja (1 $_{2}$) schlichtweg lesen „Denn Jahwe redet". Aber während dort wirklich unmittelbar die Anklage Jahwes einsetzt, sehen wir uns hier vergeblich nach der angekündigten Rede um[2]. Vielmehr schildert in v. 3 und 4 der Prophet erst

[1] Auch die Überschrift v. 1 bildet kein Hindernis. Wenn das Buch durch Verstümmelung am Anfang zum namenlosen Torso geworden wäre, hätte sie leicht aus 3 $_{12}$ und Jer 26 $_{18}$ ergänzt werden können.

[2] Vielleicht ist wieder WELLHAUSEN der erste, der das beobachtet hat, wenn er in der Vorbemerkung zu 1 $_{2-14}$ (S. 132 bzw. 134) sagt: „Zuerst der gewaltige Hiatus v. 2."

Jahwes Kommen, nicht in „Weltbrand und Erdbeben" (STAERK, ähnlich P. HAUPT und J. M. P. SMITH), sondern wie gewöhnlich im Gewitter mit seinen Wolkenmassen und Wasserfluten [1]. Das ist um so auffallender, da, wie hier die Rede zu der Ansage, so vor v. 5 die Ansage für die Rede fehlt. Unbedenklich an sich, wenn die Person des Redenden feststeht und die Rede richtig einsetzt; aber wenn einmal eine Ansage erfolgt, so gehört sie doch vor die Rede selbst und nicht vor umständliche Handlungen, die sie erst ermöglichen. Es ist in der Tat meine Meinung, daß ursprünglich v. 2 vor v. 5 seine Stelle hatte und erst später von dort an den Anfang gerückt worden ist, vielleicht bloß in Nachahmung des Eingangs des Jesajabuches, dessen Einfluß sich auch in der Überschrift geltend macht. Mit הנה יהוה יצא ממקומו würde dann das Buch beginnen [2]; dem Kommen Jahwes folgte die Ansage seiner Rede, ihr die Rede selbst. Freilich ist damit nicht alles getan. Der Anfang der Rede v. 5a liegt nach wie vor im argen. „כל זאת — was denn alles?" fragt WELLHAUSEN wieder mit Recht. Ein Gewitter ist eben nicht selbst eine Gerichtshandlung Jahwes, sondern nur sein Erscheinen an der Gerichtsstätte, das Einnehmen des Richtersitzes. Und wie schwächlich selbstgefällig klingt vollends dieser Rückweis, wenn man bedenkt, daß Jahwe in eigener Person damit seine Rede beginnt!

[1] Die Berge schmelzen nicht vom Feuer, sondern „wie Wachs vor dem Feuer"; es wird nur zum Vergleich angerufen, ganz ebenso wie das „Wasser, das man einen Abhang hinabschüttet". Wenn man vollends v. 4b streicht (J. M. P. SMITH), was füglich nur der Gewinnung des Vierzeilers dient, so fällt das Feuer ganz fort. Denn das Schreiten über die Höhen der Erde ist nichts als der Zug der Gewitterwolken, die die Bergspitzen einhüllen, und das Zerschmelzen der Berge ebenso wie das Reißen der Talgründe sind nicht „Erscheinungen bei Erdbeben und vulkanischen Ausbrüchen" (SMITH), sondern einfach Wirkungen der Regengüsse des Gewitters. Wer einmal nach schweren Regengüssen durch die Kison-Ebene oder ähnliche palästinische Gegenden geritten ist, wird die Richtigkeit der zweiten Aussage ohneweiters verstehen, während die erste, natürlich nicht ohne die selbstverständliche rednerische Übertreibung, sich von selbst erklärt. Wie übrigens Jahwe von seinem Orte aufbrechen soll — das Hinabsteigen streicht SMITH ebenfalls — um Erdbeben und vulkanische Ausbrüche zu verursachen, vergißt man zu erklären. Sollte Jahwe solche Tätigkeit zugeschrieben werden, so hätte der Prophet es wohl klüglich bei einer Wirkung aus der Ferne bewenden lassen, da ein Hinführen an den Ort des Vorgangs das Eingehn Jahwes in das Innere der Erde verlangt hätte. Wollte man noch einwenden, daß die Haupterscheinung des Gewitters, Blitz und Donner, gar nicht erwähnt werde, so erklärt sich das dadurch, daß mit v. 2 die Rede Jahwes eingeführt wird. Das ist eben der Donner, den zu deuten dem Propheten die Macht gegeben ist. — Für meine Auffassung von v. 3f. vgl. noch HITZIG, dessen Auslegung ELHORST S. 142f. mit Recht als die einzige zutreffende wörtlich anführt.

[2] Vgl. zu solcher Eröffnung der Rede des Propheten Jes 3_{1} 19_{1} 10_{33} 30_{27}.

Ob v. 4 oder v. 2 dem v. 5 unmittelbar voraufgeht, ist dafür ganz gleichgültig. WELLHAUSEN hat unterlassen, den Schluß daraus zu ziehen. Man darf sich wundern, daß bisher sonst niemand an dem כל זאת Anstoß genommen hat; in der Tat läge darin, wenn es ursprünglich wäre, noch die beste Rechtfertigung für die Streichung von v. 5 a, wie sie STADE und MARTI vollziehen. Ich kann in כל זאת nur Textverderbnis sehen, vielleicht schon Berichtigung einer sinnlosen Verderbnis, für die das על זאת von v. 8 den Weg gewiesen haben mag. Was an der Stelle gestanden hat, ist natürlich nicht sicher zu sagen; aber sehr wahrscheinlich war es eine kräftige Selbsteinführung Jahwes, dessen Ich in der Fortsetzung ושמתי v. 6 nicht zum ersten Male auftreten kann. Leicht mit כל זאת zu vereinbaren wäre ein schlichtes בָּאתִי „wegen Jakobs Missetat bin ich gekommen", noch leichter und zugleich kräftiger כִּלִּיתִו „wegen Jakobs Missetat vertilge ich ihn", vgl. zu dem Perfectum und dem folgenden Perfectum consecutivum GES.-KAUTZSCH § 106 n, 112 s. Aber das sind nur Beispiele für die Wahrscheinlichkeit der Verderbnis und die Möglichkeit ihrer Heilung.

Und nun zurück zu STADEs Erklärung, in v. 2–4 schildere eine nachexilische Hand das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht. Sie beruht auf v. 2, wo Jahwe nicht gegen Israel, sondern gegen die עמים כלם, d. h. gegen die Heidenwelt, als Ankläger auftrete. Ein altes Kreuz der Ausleger, dem man sich beileibe nicht entziehen darf. Unter den Neueren tut das EHRLICH, indem er unter עמים כלם bloß Juda und Israel versteht, was einfach unmöglich ist, unter ארץ nur „das Heilige Land", was hier auch durch die von ihm angeführten Stellen nicht gerechtfertigt wird. Wenn aber DUHM בכם mit „unter euch" übersetzt (so schon LXX ἐν ὑμῖν), oder statt dessen die Streichung des Wortes zur Wahl stellt, so meldet sich in beiden Fällen sofort die Frage „gegen wen?", weil der Begriff „Ankläger" ohne Nennung des Angeklagten gar nicht denkbar ist. Ebensowenig kommt eine andere Bedeutung des עד in Betracht, mit der man wohl zu helfen versucht hat. Aber auch WELLHAUSEN faßt den Vers nicht richtig, wenn er sagt: „In der ersten Vershälfte richtet sich die Anrede an alle Völker, an die ganze Erde, in der zweiten, wie es scheint, an die Israeliten."[1] Denn denen, die er mit „ihr" anredet, kündigt Micha eine an sie gerichtete Rede Jahwes an; wo aber Jahwe zu reden beginnt, in v. 5, redet er nicht zu

[1] Ich gebe hier durch gesperrten Druck, was ich für unrichtig halte.

Israel, in der zweiten Person, sondern von Israel, in der dritten, dagegen zweifellos zu den übrigen Völkern, die in v. 2 zum Hören aufgefordert sind. Darum hilft WELLHAUSENs Auskunft, das בכם von Israel aus zu erweitern, nichts; man muß es von Israel unterscheiden. In der Tat macht diese Unterscheidung auch gar keine Schwierigkeiten. Israel, d. h. das Nordreich, ist in v. 5 ff. nicht der Angeklagte, sondern schon der Gerichtete; es ist aber sehr wohl denkbar, daß das Gericht über den einen die Anklage der anderen in sich schließt. Der Sinn von v. 2 deckt sich mit Jesu Wort Luk 13 $_2$ f.: „Meinet ihr, daß diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, dieweil sie das erlitten haben? Ich sage: Nein; sondern so ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch so umkommen." „Und lasset euch von Jahwe verwarnen!" wäre die beste deutsche Umschreibung des ויהי יהוה בכם לעד, warnen durch das abschreckende Beispiel, das sich an Israel vollzieht. Man mag sich darüber wundern, daß Jahwes Rede in v. 5 a 6 7 diese Nutzanwendung nicht ausdrücklich vollzieht; aber man übersehe auch nicht die starken Hilfen, die v. 5 a für das richtige Verständnis bietet. Nicht umsonst steht בפשע voran, vielmehr hat das „für die Missetat Jakobs" starke Betonung. Nicht Zufall ist es, daß Israel vernichtet wird, sondern Strafe für seine Sünde. Man denke ferner an den Propheten, dessen Wort das ganze Zeitalter beherrscht, den großen Jesaja entfernt nicht ausgenommen, an Amos. Mit demselben Begriff פשע, nachdrücklich an den Anfang gestellt, arbeitet seine Eingangsrede und prägt durch unablässige Wiederholung der gleichen Wendung den unerbittlichen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe dem Hörer derart ein, daß er das על פשעי וגו׳ nie wieder los wird[1]. Sicher war dies Stück zur Zeit Michas weithin bekannt, so daß er unmittelbar daran anknüpfen durfte. In ihm aber wird die sittliche Verantwortlichkeit aller Völker so nachdrücklich gelehrt, daß deren Verwarnung hier des vollen Verständnisses im voraus sicher war. Nur als eines unter allen anderen Völkern neben dem des Nordreichs Israel wird natürlich auch Juda mit verwarnt; in dieser Form, aber auch nur in dieser, ist der Gedanke an das Südreich von Anfang an gestattet, eben deshalb um so sicherer die

[1] Allgemein folgt man in v. 5 a dem Ḳerê ובחטאת statt des Plurals ובחטאות. Es ist umgekehrt gerade wegen Am 1 f. wohl zu erwägen, ob man nicht im Anschluß an Targ. בחובי für בפשע den Plural בפשעי lesen sollte, was vor יעקב sehr leicht wäre. Vgl. auch פשעי ישראל in v. 13. Der Singular in der Glosse v. 5 b begünstigte dann später dessen Herstellung auch im ersten Halbvers.

Einführung Jerusalems in der Gerichtsverkündigung v. 5 ausgeschlossen. Aber wertvoll genug bleibt die uranfängliche Verknüpfung von Strafe und Schuld in Michas eigenen Worten (v. 2) wie in denen Jahwes (v. 5 a) für den ganzen folgenden Zusammenhang.

Der Rückblick auf Am 1 f. entscheidet nun meines Erachtens über STADEs Auslegung. Ein Weltgericht ja, aber keines in der Endzeit beim Untergang des alten und Anbruch eines neuen Äon, sondern nur in dem Sinne jenes ehrwürdigen Stückes aus den Anfängen der Schriftprophetie; denn der dort von Amos gezogene Kreis ist vollkommen groß genug, um die Erweiterung zu „den Völkern allen“ und „der Erde, und was sie füllt“, ganz nahe zu legen. Und nicht ein bereits angekündigtes oder gar in der Ausführung begriffenes Weltgericht, sondern nur ein mögliches, in der Androhung, wie sie sich aus den von Amos geschaffenen Voraussetzungen von selbst ergibt. Was v. 3 und 4 zu schauen geben, sind keine Gerichtshandlungen am Weltenraum, sondern nur die gewöhnlichen Begleiterscheinungen der Offenbarung Jahwes im Gewitter, durch dessen Wolken verhüllt er das eine Mal über die Berge der Erde, das andere Mal über die getürmten Wogen des Meeres (Hi 9 8) dahinschreitet[1]. Daß das „eine späte Phrase“ sei, kann doch durch Dtn 33 29 und Am 4 13 nicht abtuend bewiesen werden, und ebenso ist es dem Gewittergott gegenüber gewagt, der Zeit Michas die Vorstellung von dem himmlischen Herrlichkeitsaufenthalt Jahwes, wie sie sich in v. 3 und 2 b äußert, abzusprechen. Darüber ist ja ausreichend mit STADE verhandelt worden. Der Nachweis des geschlossenen Zusammenhangs zwischen v. 2–4 (besser 3 4 2) und v. 5 a 6 f. scheint mir so vollgültig erbracht, daß man für die Anschauungen und Wendungen, die nicht unmittelbar auf Amos zurückgehn, Micha ruhig den Vortritt lassen darf.

Freilich machen STADE und MARTI für die Scheidung zwischen v. 2–4 und v. 5 b ff. auch den abweichenden Versbau geltend; mit der Prüfung dieses Einwandes wird sich zugleich erledigen lassen, was über Texterhaltung und -herstellung noch zu sagen ist. In v. 2 hat man sich an כלם gestoßen; aber warum läßt man dann ומלאה unangefochten? In beiden Wortgruppen ist der Zusammenschluß zu einem Begriff früher als die syntaktische Einordnung, daher von dieser unabhängig geblieben. Man vergleiche doch nur den Gebrauch von יחדו oder איש אחיו. אדני vor יהוה zu streichen, hat viel für sich, daneben aber wird man auch

[1] Vgl. für die oben gegebene Erklärung der Wendung auch Jes 14 14.

mit vielen Codd. יהוה für das zweite ארני einsetzen dürfen. Das Ḳ^erê ist einmal neben dem K^etîb, einmal allein eingedrungen. Es bleiben trotzdem in v. 2bα vier, in v. 2bβ drei Hebungen, wie sich diese Zeilenmaße zahllos häufig friedlich nebeneinander finden, sogar im Liede, vgl. Ps 3 4 6 usw. Eben deshalb bedarf es auch in v. 3 keiner Streichung, weder des ויִרד (oder ודרך), wofür man sich auf LXX berufen könnte, noch des יהוה; hier stehn eben einmal zwei Vierer. Leicht entbehrlich ist keines von beiden. Das כי muß natürlich fallen, wenn man der Umstellung zustimmt. v. 4 scheint mir ganz in Ordnung zu sein, die mehrfach vorgeschlagene Umstellung überflüssig. Fragen kann man höchstens, ob aβ als Zweier zu lesen ist; doch dürften die beiden besonders gewichtigen Worte wohl aα die Wage halten. Andernfalls wäre etwa תחתיו vor oder hinter העמקים zu wiederholen. — Über v. 5 ist das Nötige gesagt; der ursprüngliche erste Halbvers bildet zwei Dreier. Ob v. 5b als zwei Fünfer zu lesen wäre, wie STADE und MARTI annehmen, bleibt doch recht fraglich; J. M. P. SMITH, der ihn auch beibehält, liest ihn als dritte und vierte Zeile zu v. 5a. — Den Schein des Klageliedtonfalls verdankt der Abschnitt einzig dem v. 6; aber der ist auch schwerlich ganz in Ordnung. Von vornherein will beachtet sein, daß v. 6aα nicht drei Hebungen hat, wie man für den Klagliedvers erwarten müßte, sondern vier, der ganze v. 6a also deren sechs, nicht fünf. Anstoß hat immer gegeben das לעי השדה mit seiner überflüssigen und wunderlichen näheren Bestimmung. Von den beiden Verbesserungen, die gewöhnlich für לעי zur Wahl gestellt werden, לעיר und ליער, befriedigt keine; denn „zur Landstadt" wäre viel zu wenig gesagt, und „zur Wildnis im Felde" bringt füglich denselben Überfluß der näheren Bestimmung wie der Text und kann durch Hes 21 $_{2}$, wo gleich יער הנגב folgt, schwerlich gerechtfertigt werden. Zudem übersieht man, daß der Artikel ganz vom Übel ist; man müßte ihn für das fehlende ר verwenden, also לעיר שדה oder ליער שדה. Wahrscheinlicher gehört שדה zum folgenden „zu Feld und Weinbergsanlagen", vgl. dafür auch 3 $_{12}$ שדה תחרש. Das „und" wird von LXX bezeugt. Es ergibt sich dann entweder שדה ומטעי כרם oder לשדה ולמטעי כרם, wovon das erste, knappere, wohl den Vorzug verdient. Das ל von לעי muß nicht notwendig wiederholt werden. Ob man dann, wie vorgeschlagen, das ה zurückzieht und die Form עִיָּה wagt[1], ob man sich mit עי begnügt, das sonst

[1] HAUPT hält sich an das עַזָּה von Hes 21 $_{32}$.

im Singular nicht vorkommt, oder den Plural herstellt, ist eine unbedeutende Nebenfrage. Zweifellos falsch ist DUHMs Auskunft, ירשלם für השדה einzusetzen; denn damit frißt sich der durch die Glosse v. 5 b eingeführte Fehler nur weiter ein, ebenso wie durch יהודה für ישראל in v. 5 a. Vom Klagliedvers bleibt so oder so keine Spur, und in der Tat muß ihn MARTI erst herstellen, indem er עי als Glosse aus 3 $_{12}$ streicht und dann auch noch das ה vor שדה entfernt[1]. In v. 6 b entspricht der metrischen Voraussetzung bα mit drei Hebungen; selten nur ist die richtige Überlieferung des Wortlauts angefochten worden. לגי ist natürlich לַגַּיְא und als solches gut; vortrefflich verweist WELLHAUSEN auf des Hyrkanus Erfüllung der Weissagung, *διασκάψας αὐτὴν, ὥστε εἰς χαράδρας μεταπεσεῖν* (JOS. Ant. XIII 10 $_3$)[2]. Wer die Örtlichkeit kennt, weiß, wie sehr der Ausspruch ihr und dem heutigen Tatbestand entspricht. GRAETZ' Vorschlag לַגַּל ist weder eine Verbesserung, noch versteht man, wie er sich dafür auf LXX berufen kann, da diese mit *χάος* auch an der einzigen anderen Stelle, Sach 14 $_4$, גיא wiedergibt. Auch EHRLICHs Vermutung וְהִנַּרְתִּי לְנִיר „und will seine Steine zu Kalk verbrennen", oder vielmehr „Kalk aus ihnen gewinnen", ist nicht glücklich; denn das führt zu weit in menschliche Kleinarbeit hinüber und gerade in solche, die neuem Leben, dem Wiederaufbau einer großen Stadt, dienen würde. Erwägenswert scheint mir nur וְהִגְלַלְתִּי für והגרתי, weil גלל für die Zusammenstellung mit אבן das gewiesene Tatwort ist. Die Lesung והגרתי könnte durch das מגרים von v. 4 beeinflußt sein. Daß Formen des perf. hiph. von גלל sonst nicht vorkommen, darf man kaum geltend machen. — Aber nun bβ mit ויסדיה אגלה, bloß zwei Worten. Daß sie als zwei Hebungen können gelesen werden, darf man gewiß nicht bezweifeln, obgleich die Worte für das zweite Glied des Klagliedverses immer reichlich schwer wuchten. DUHMs וִיסֹדֵיהֶן, auf Samaria und Jerusalem gehend, hilft dem kaum ab und ist, wie wir sahen, sachlich unmöglich; aber bessere Dienste tut schon וִיסֹדֹתֶיהָ, das genau so in den beiden einzigen Pluralstellen neben der unsrigen, Thr 4 $_{11}$ und Hes 30 $_4$, zu lesen steht. Der freien Ergänzung eines כל

[1] Ihm schließt sich SIEVERS an und verbindet dann v. 5 b 6 9 zu einem Gedicht im Fünfermetrum.

[2] PAUL HAUPT (The Book of Micah, The Amer. Journ. of Semit. Languages and Liter. 1910 July, October, vgl. auch Journal of Biblical Literature 1910), verweist, was er von Mi 1 $_{2-7}$ als echt anerkennt, in die Zeit eben dieser Zerstörung Samarias um 107 v. Chr. Damit fällt natürlich alles, was er bietet, aus dem hier gespannten Rahmen, so daß ich davon absehen darf, regelmäßig davon Gebrauch zu machen.

oder כלם bedarf es in keinem Falle; etwas schwächeres Gewicht dieser einzigen Zeile macht noch kein Klagelied. — Die Echtheit von v. 7 hat erst MARTI bestritten, hat aber dann die Zustimmung von SIEVERS, GUTHE und J. M. P. SMITH gefunden, ja selbst NOWACK, der 1903 noch keinen Zweifel äußert, versieht den Vers in KITTELs Bibel mit einem Fragezeichen. Wenn unter den Gründen für dieses Urteil auch das Fehlen des Ḳinamaßes angeführt wird, so schlägt das natürlich bei der richtigen Einsicht über v. 5 f. in das Gegenteil um. Aber auch die sachlichen Gründe halten schwerlich stand. v. 8 schließe unmittelbar an v. 6 an, denn der Prophet werde doch nicht über die Vernichtung der Götzen weinen. Wir sahen im Eingang dieses Aufsatzes, daß auch der Sturz Samarias nicht der eigentliche Grund für des Propheten Klage ist, sondern die Erkenntnis, daß er den Untergang Judas und Jerusalems nach sich ziehen wird. Wir sahen aber zugleich, daß der Prophet geradezu darauf aus ist, das Staunen über den scheinbar ganz widersinnigen Grund seiner Trauer zu wecken, ehe das Klagelied selbst von v. 9 an darüber Aufschluß gibt. Wenn also v. 7 geeignet ist, das Staunen, ja die Entrüstung über seine Trauer zu verstärken, so kann das höchstens ein Grund mehr sein, ihn als echt festzuhalten. SMITH fügt hinzu, daß Micha den Nachdruck nicht auf den Frevel des Götzendienstes, sondern auf die Verbrechen gegen die soziale Ordnung lege. Das gilt gewiß von seinen Vorgängern und älteren Zeitgenossen Amos, Hosea, Jesaja nicht weniger als von ihm. Aber dennoch kennzeichnet Hosea in der grundlegenden Rede 2 $_4$ ff. die Sünde Israels nur als Götzendienst (v. 7) und kehrt weiterhin trotz aller sittlichen Strafreden immer wieder zu diesem Gegenstand zurück. Jesaja steigert in seiner vermutlich ältesten Rede 2 $_6$ ff. seine Anklagen über Silber und Gold, Rosse und Wagen hinaus zuletzt zu den Götzen (v. 8) und die Schilderung des Strafgerichts schließt genau wie hier mit deren endlichem Schicksal ab (v. 20). Selbst Amos aber, bei dem das Sittliche mehr als irgendwo sonst den Raum ausfüllt, stellt bei der Aufzählung der Frevel Israels in dem grundlegenden Völkergericht Cap. 1 f. die schweren kultischen Mißstände, die mit den sozialen aufs engste zusammenhängen, ganz in den Vordergrund (2 $_7$ f. $_{11}$ f.). Auch das scheinbare Nachhinken des Schicksals der Götzenbilder, an dem MARTI Anstoß nimmt, ist nur ein besonders bezeichnender Zug solcher Gerichtsansagen, der auch außer Jes 2 in Hos 8 und 10, spät noch in Jes 46 usw. seine Seitenstücke findet. Er vertritt das וְאֵין עֹזֵר: alle ihre Helfer, auf die sie so fest vertraut,

die sie so eifrig gepflegt und umworben, haben Samaria schmählich im Stich gelassen und sind selbst in die Brüche gegangen. Hier ist gar nichts Befremdliches, nichts, was für die Zeit um 722 zu spät läge. Nur Einzelheiten bedürfen der Erklärung oder Berichtigung. Die zweite Zeile וכל אתנניה ישרפו באש hat neben der vierten und fünften längst Anstoß erregt. Die Auskunft HALPERs — J. M. P. SMITH schließt sich ihr an; der Aufsatz selbst ist mir nicht zugänglich — dem Worte אתנן hier eine andere Ableitung und die Bedeutung „Bilder" zu geben, scheint mir schon darum unannehmbar, weil das Wort nicht verbraucht sein darf, ehe es in b so kräftig verwendet wird. WELLHAUSEN setzt אשריה, HALÉVY חמניה, G. RICHTER ארמנתיה für אתנניה ein. Aber es lohnt schwerlich, die Zeile damit zu retten; die beiden völlig parallelen Zeilen mit פסיליה und עצביה sind für sich stärker, als wenn sie durch eine andere mit wesentlich abweichendem Subjekt voneinander gesprengt werden, ohne daß doch damit eine vollständige Aufzählung der Gegenstände der Kultstätten erreicht wird[1]. Ich streiche daher mit DUHM die Zeile und nehme an, daß durch ein Versehen nach b zuerst אתנניה statt עצביה geschrieben und dann vollends nach geläufigen Mustern zu einem ganzen Satze ausgebaut wurde. DUHMs אֲשִׁים für אָשִׁים bedarf durchaus nicht der Streichung des folgenden שממה, sondern käme mit ihm nur noch besser zur Geltung (vgl. übrigens Jer 6 8)[2]. In קִבָּצוּ statt קִבָּצָה (so auch LXX) kann ich keine Verbesserung sehen. Das Fehlen des Suffixes hat in dichterischer Sprache zahlreiche Seitenstücke. Jedenfalls aber wirkt die persönliche Einführung der Buhlerin Samaria kräftiger als das farblose Passivum. Auch dem Abwiegeln WELLHAUSENs gegenüber der einfach wörtlichen Auffassung des letzten Gliedes vermag ich keinen Geschmack abzugewinnen. Absichtlich herbe Wendungen wollen in voller Herbheit verstanden sein. Daß der Troß der assyrischen Heere nicht sauberer war als der der Heere des XVII. Jahrhunderts, versteht sich von selbst (vgl. auch Jo 4 3), und daß man die Kultbilder zerschlug, um ihre kostbaren Zutaten zu verschlemmen, nicht minder. — In v. 8 nimmt der Prophet wieder das Wort. In vier tadellosen dreihebigen

---

[1] G. RICHTER (Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den kleinen Propheten, 1914) verlangt vollends Abwechselung in den Gegenständen der Zerstörung und fügt außer den Palästen noch „Prachtgärten" (עֲדָנֶיהָ) und „den lieblichen Gipfel" (ראשׁ צְבִי) in gewagtem Hebräisch hinzu, indem er den Vers auf sechs Zeilen erweitert.

[2] Die Bedenken gegen den Ausdruck scheinen mir nicht gewichtig genug, um die Zeile mit HANS SCHMIDT zu streichen.

Zeilen vollzieht sich der Übergang zu dem Klagelied, das der Vers ansagt. Zwei Schreibfehler verbessert schon das Ḳᵉrê.

Das Urteil über v. 2–8 darf nun gefällt werden. Es ist ein geschlossenes Stück in gleichschwebenden Versen von Durchschnittsmaß, sein Kern die Ansage des Untergangs für das Nordreich Israel, der Zerstörung für dessen Hauptstadt Samaria. In v. 3–4 schildert der Prophet die Erscheinung Jahwes im Gewitter und ruft dann in v. 2 alle Völker auf, seinen Urteilsspruch als Warnung vor gleichem Geschick mit anzuhören[1]. Dann redet Jahwe selbst (v. 5 a 6 7); er verkündet nichts als das Gericht über Israel und Samaria um ihrer Frevel willen. Über diese Botschaft sagt der Prophet in leidenschaftlicher Erregung ein Klagelied an. — Nicht der entfernteste Grund liegt vor, es mit dieser Weissagung nicht ernst zu nehmen; sie muß, da Samaria 722 gefallen ist, vor diesem Zeitpunkt gesprochen sein. Wie lange vorher, ob auch schon vor der Belagerung, mag fraglich bleiben. Aber daß die Weissagung später fällt als Jesajas Wirken zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges, dessen Niederschlag die Denkschrift Jes 6—8 (9 $_6$) bildet, dürfte unbedingt feststehn. Denn damals waren Juda und Jerusalem zunächst bedroht, eben durch das syrisch-ephraimitische Bündnis, und erst das Eingreifen Assyriens wälzte die Gefahr vom Südreich auf das Nordreich ab. Hier aber trifft die Drohung das Nordreich unmittelbar, auch in der Begründung ist ein Angriff gegen Juda in keiner Weise angedeutet; erst als Folge des endlichen Schicksals des Nordreichs und Samarias wird die Gefährdung Judas und Jerusalems vorausgesehen. Zwischen 734 und 722 muß also die Weissagung angesetzt werden.

Dieser ganze Abschnitt v. 2–8 aber, so endgültig das Schicksal des Nordreichs sich darin erfüllt, dient doch dem judäischen Propheten nur als Einleitung für etwas, was ihm viel näher am Herzen liegt, die Ankündigung des gleichen Verderbens für sein eigenes Land und dessen Hauptstadt Jerusalem. Darum nur, so hebt in v. 9 sein Klagelied an, gibt ihm der Sturz Samarias eine Leichenklage ein, weil der Schlag, der es trifft, weiter wirkt bis nach Juda und auch Jerusalem selbst treffen wird. Hier knüpfen sofort neue Bedenken gegen die gewonnene Ansetzung der ganzen Rede an. Konnte Micha um die Zeit des Unter-

[1] Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß die Frage der Umstellung von v. 2 eine innere Angelegenheit des kurzen Abschnitts ist und die Entscheidung darüber sachlich nichts ändert.

gangs des Nordreiches und als dessen Folge solche Gefahren für das Südreich voraussehen? Und trägt nicht die Schilderung der Kriegsnot Judas in v. 10–16 ganz die Züge der Zeit um 701, als Sanherib gegen Jerusalem anrückte, gerade vom Südwesten her, der Heimat Michas, die hier so deutlich hervortritt, während gerade sie doch den Nachwirkungen vom Nordreich her so wenig wie möglich ausgesetzt ist? Solche Erwägungen, denen ich hier eine freie Fassung gebe, haben immer wieder dazu geführt, es mit der Bedrohung Samarias nicht ernst zu nehmen, vielmehr die ganze Weissagung dem Ende des VIII. Jahrhunderts zuzuweisen. Der erste Einwand ist leicht zu widerlegen. Es gehörte schwerlich erst prophetische Erleuchtung dazu, um einzusehen, daß mit der Zerstörung des israelitischen Nordreichs der Pufferstaat fortfiel, der Juda bisher vor dem Weltreich Assyrien geschützt hatte, daß das Nordreich als assyrische Provinz die Ländergier des Großkönigs nur reizen mußte, sich über Philistäa und Juda hinweg den Weg zum Nilland zu bahnen, wie das denn wirklich der schnelle Lauf der Dinge gewesen ist. Daß solche Einsichten aber erst recht in den prophetischen Gesichtskreis Eingang fanden, dafür haben wir bei Jesaja die unwiderleglichen Beweise. Eben deshalb muß er ja in 7_{4} ff. den König Ahas von jederlei besonderen Vorkehrungen gegen das syrisch-ephraimitische Bündnis, will sagen von dem Herbeirufen der assyrischen Hilfe (II Kön 16_{7} ff.) abmahnen, und als Ahas trotzdem darauf besteht, als Jesaja daraufhin selbst die Niederlage der Gegner durch den Assyrer weissagen muß (8_{1-4}), knüpft er daran sofort genau dieselbe Ansage, die wir hier bei Micha lesen, daß nämlich die Überflutung Palästinas durch die assyrischen Heere am Gebirge Ephraim keinen Damm finden, sondern herüberbrechen werde nach Juda und ihm das Geschick des Goetheschen Zauberlehrlings bereiten (8_{5-8}). Hier ist ganz unmißverständlich geredet; aber man muß schon mutwillig den geschlossensten Zusammenhang, den uns die Bücher der Schriftpropheten überliefern, den der Denkschrift Cap. 6—8, in Bruchstücke auflösen, um nicht zu sehen, daß auch schon die Drohrede 7_{14} ff. denselben Verlauf in ihrer Zukunftsschau umreißt. Und wieder zeichnet Jesaja diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Sturz Samarias und der Bedrohung Jerusalems auch später noch in der Drohrede gegen Assyrien 10_{5} ff., indem er ihn dem Großkönig selber in den Mund legt (v. 11)[1]. Auch hier finden wir also Micha, wenn wir ihn verstehn, wie

[1] Ich muß gegen die Anfechtung der Echtheit dieses Stücks aufs entschiedenste Einspruch erheben.

das oben vertreten ist, nur in der Nachfolge des großen Wegweisers seiner Zeit und Heimat.

Ernster ist der andere Einwand. Wo sich der dichte Nebel über dem Gelände von Michas Klagelied zu lichten beginnt, von v. 13 an, haben wir es mit lauter Orten des judäischen Hügellands südwestlich von Jerusalem zu tun: Lakîš, Gat, Akzîb, Marēša lassen daran keinen Zweifel aufkommen. Und wenn dann endlich in v. 16, wie es doch scheint, Jerusalem selbst zur Leichenklage aufgerufen wird, so rückt die feindliche Macht nicht von Norden her, wo Samaria gefallen ist, sondern von Südwesten auf die Hauptstadt Judas vor. Das war in der Tat der Hergang bei Sanheribs Angriff; denn in Lakîš war nach II Kön 18 $_{14}$ das assyrische Hauptquartier. Nun möchten wohl auch schon gleich nach 722, wenn damals sofort der Krieg gegen Juda hätte erklärt werden sollen, strategische Gründe dafür entschieden haben, den Stoß von Südwesten her zu führen statt über den Kamm des Gebirges mit seinen Felsriegeln und Querfalten und den schlechten Bedingungen für den Nachschub. Aber für den Propheten, der den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Sturz Samarias und der Bedrohung Jerusalems erkennt, kann das doch schwerlich bestimmend sein; vielmehr wird man erwarten, daß er diesen inneren Zusammenhang, wo er den Fortschritt des Angriffs sinnlich darstellt, auch äußerlich zur Geltung bringe, also die gerade Verbindungslinie zwischen Samaria und Jerusalem ziehe. Das gilt um so mehr, da Jesaja den Assyrer wirklich in 10 $_{28}$ ff. von Norden her Schritt für Schritt beinahe vorrücken läßt.

Aber man hüte sich doch vor zu einseitigem Urteil nach jenem Stück. Schon persönlich standen die beiden Propheten zu der herannahenden Gefahr in sehr verschiedenem Verhältnis. Jesaja als Bürger der Hauptstadt, der sie drohte, braucht nur diese eine Linie zu ziehen; Micha, weit jenseits des Zieles, in seiner Heimat Marescha, kommt naturgemäß auch an deren Schicksal nicht vorbei. Aber wenn dies seine Zukunftsschilderung abschließt, so braucht er sie doch nicht ganz damit auszufüllen. Daß Micha vielmehr den Stoß zu verschiedenen Malen auf das gleiche Ziel Jerusalem ansetzen läßt, läßt sich schon aus dessen immer wiederholter Erwähnung schließen. Zuerst die grundlegende in v. 9, dann die zweite, über eine ganze Reihe von Halteplätzen hinweg, in v. 12 b; aber mit v. 13 erst beginnt die Städteliste aus Südjuda, die, nach einer Erwähnung Zions in v. 13 b, zuletzt offenbar mit v. 16 auf das Endschicksal Jerusalems ausläuft, wenn auch der Name jetzt fehlt.

Es wird daher zu fragen sein, ob nicht die erste Städtereihe in v. 10—12 der gerechten Erwartung entspricht, die Verbindungslinie zwischen Samaria und Jerusalem gezogen zu sehen, ja diese Erwartung darf bei dem Versuch der Herstellung des übel zugerichteten Wortlauts ruhig mit in Rechnung gestellt werden. Eine zweite Hilfe bietet der Klageliedvers, dessen hinkenden Tonfall wir von v. 10—16 unbedingt überall fordern dürfen. Der immer wiederholte Zweier יושבת mit folgendem Ortsnamen bestätigt auf den ersten Blick, daß wir damit auf dem richtigen Wege sind. Endlich wird auch die Voraussetzung des Wortspiels, das so häufig offen zu Tage liegt, gute Dienste tun. Nur darf nicht überall auf die Wirkung durch Paronomasie gerechnet werden. Vielmehr beweist schon v. 12 deutlich genug, daß neben der Mitwirkung des Lautspiels auch das Sinnspiel allein seine Stelle hat, bei dem der Anklang für das Ohr völlig fehlt. Natürlich wird mit allen diesen Mitteln ein sicheres Ergebnis nicht zu erreichen sein; möglichst guter Sinn, möglichste Ähnlichkeit mit dem überlieferten Bestande, möglichst leichte Erklärung der Verderbnis, damit werden wir uns begnügen müssen. Je näher wir dem ursprünglichen Wortlaut kommen, um so würdiger wird das Klagelied des Propheten werden, in dessen Buch es überliefert ist, desto weniger Grund wird übrig bleiben, es ihm abzusprechen, wie MARTI dies Urteil über v. 10—15 gefällt hat. Aber selbst wenn er Recht hätte, dürften wir uns die Mühe um die Herstellung des Stücks nicht ersparen. Auf vollständige Aufführung und Besprechung aller Vorschläge dafür ist es hier nicht abgesehen.

v. 9. Für מכותיה befriedigt dem Sinne nach WELLHAUSENs מַכָּתָהּ. Besser noch nach den Buchstaben wie nach dem Sinne und für den Ḳinavers unerläßlich ist DUHMs מַכַּת יָהּ; aber man wird dafür einfach מכת יהוה zu lesen haben, wodurch der Tonfall bedeutend gewinnt. Wenigstens der Raum dafür wird durch Streichung des zweiten כי gewonnen; es ist für Sinn und Vers gleich störend, und ohne Rücksicht auf letzteren läßt WELLHAUSEN es unübersetzt. באה wird man besser als Participium auffassen, bis יהודה also zwei Nominalsätze, wodurch auch der Tonfall gewinnt. — Nicht nur נגעה wird nach mehrfachem Vorschlag zu lesen sein, sondern ונגעה mit LXX *καὶ ἥψατο.* Daß עד ירושלם nicht nach WELLHAUSENs Vorschlag gestrichen werden darf, beweist schon der Versbau. MARTIs עָדַיִךְ ist leicht und hat viel für sich, auch wenn man nicht v. 16 unmittelbar auf v. 10 folgen läßt, weil nach v. 8 und nach dem dicht vorhergehenden עמי starke Betonung des persönlichen Anteils erwartet werden muß. So ergeben sich in v. 9 zwei vortreffliche Klagliedverse.

v. 10. בגת אל תגידו beruht sicher auf II Sam 1 $_{20}$; aber darum braucht die Zeile durchaus nicht von dort entlehnt zu sein, etwa gar, um am Rande auf die Anwendung der Paronomasie hier wie dort aufmerksam zu machen. Das Wahrscheinlichste bleibt, daß der verdorbene ursprüngliche Wortlaut jener allbekannten Stelle angepaßt worden ist. Dafür spricht schon das Schwanken der Überlieferung zwischen תגידו, תגילו und תגדילו. Da die letzte Lesart sich als vermittelnde Vereinigung der beiden ersten erklärt, die erste als Anpassung an II Sam 1 $_{20}$, so hat תגילו am meisten Wahrscheinlichkeit, und der Sinn fällt die gleiche Entscheidung, insofern damit die Aufforderung zum Klagelied in der Verneinung weitergegeben wird. Für Gath, das als philistäisch in keinem Falle hierher gehört, ist nun ein an תגילו anklingender Stadtname zu suchen. Lautlich kann es einen besseren nicht geben als גִּלֹה (so CHEYNE und HALÉVY); aber dieser auf dem Gebirge Juda, ganz im Inneren gelegene Ort würde etwa in die Fortsetzung der Reihe v. 13–15 passen, nicht hierher. So bleibt der Vorschlag von ELHORST und WINCKLER, בַּגִּלְגָּל. Er genügt dem Lautspiel vollkommen und schafft zugleich für das erste Glied des Klageliedverses das nötige Gewicht. Leicht begreift sich vor אל das Übersehen von גל, und nachdem es fortgefallen, doppelt leicht die Herstellung nach II Sam 1 $_{20}$. Natürlich wäre dann an das Gilgal des Jordanübergangs nicht zu denken, sondern an das auf dem Gebirge Ephraim, das uns II Kön 2 $_{1}$ (4 $_{38}$), I Sam 7 $_{16}$ und bei Amos und Hosea begegnet[1]. Dann haben wir den großen Schritt von Samaria nach Süden, auf Jerusalem zu, den wir an dieser ersten Stelle erwarten müssen. — Für das zweite Glied einigen sich heute mit Recht viele Stimmen, das אל als gedankenlose Anpassung an a α zu streichen. Dagegen sollte man sich nicht durch die Jagd nach Wortspielen und Ortsnamen verleiten lassen, für בכו in vermeintlichem Anschluß an LXX בִּבְכִים einzusetzen. Dieser Ortsname ist recht schlecht bezeugt und zudem bleibt es wahrscheinlich, daß ἐν Ἀκείμ, die bessere Lesart der LXX, auf ein aus בָּכוֹ herausgelesenes בְּעַכּוֹ zurückgeht. Einen neuen Ortsnamen schon in dem kürzeren Halbvers zu suchen, haben wir gar keinen Grund; es wäre in dem ganzen ferneren Verlauf des Liedes beispiellos. Der Text בכו תבכו ist vielmehr vortrefflich, weil er den steigernden Gegensatz zu dem bloß verneinenden אל תגילו bietet:

[1] Mit dem von Dtn 11 $_{30}$ braucht es nicht zusammenzufallen, wie denn auch das „kleine Gilgal“ dicht östlich von Sichem schwerlich je eine große Rolle gespielt hat. Viel wahrscheinlicher ist die Ortslage Ǧilǧiljâ westsüdwestlich von Šilo (BUHL Geographie, S. 171).

„jauchzet nicht, vielmehr weinen werdet ihr!“[1] — Von dem folgenden Verse ist das zweite Glied mit עפר התפלשו — die Verbalform nach LXX usw. — in Ordnung, auch das Wortspiel nach rückwärts (עפרה) gesichert. Aber für das längere Glied des Verses reicht בבית לעפרה nicht aus. WINCKLERs Verdienst ist es, in den fünf ersten Buchstaben בְּבֵית־אֵל erkannt zu haben; aber er hätte nicht עפרה als Dittographie streichen und damit das Wortspiel, geschweige den Klagliedvers, aufgeben sollen. GRAETZ mit seinem בבית־אל ועָפרה (besser ובעפרה) tut dem letzteren allenfalls Genüge; aber fragen darf man vielleicht, ob in dem *ἐξ οἴκου* der LXX etwas mehr steckt, ein מִבֵּית־אֵל לְעָפרה. Daß in התפלשו ein entfernter Anklang auch an בית־אל beabsichtigt ist, halte ich nicht für ausgeschlossen. Ophra ist nicht die Heimat Gideons, sondern das benjaminitische, in Jos 18 $_{23}$ bald hinter Bethel genannt. Wir kommen von Gilgal her Jerusalem näher. Ob diese Richtung in den vier folgenden Ortsnamen, die man bisher nicht oder nicht ausreichend sicher hat festlegen können, weiter verfolgt wird, darüber enthalte ich mich jeder Vermutung. Vollkommen möglich ist auch, daß nun schon der Stoß von einer anderen Richtung her ansetzt, um Jerusalem von allen möglichen Seiten berennen zu lassen.

v. 11. Von den drei hier vereinigten Klagliedversen schließt der erste deutlich mit dem kürzeren Gliede יושבת שפיר; davor ist eine Hebung verloren und mit ihr das Wortspiel. Für Verderbnis zeugt allein schon die Unvereinbarkeit der beiden Worte עברי לכם. Die gestellte Aufgabe hat DUHM mit seinem שֹׁפָר הֶעֱבִירוּ (vgl. Lev 25 $_{9}$) so glänzend gelöst, daß alles sonst Vorgeschlagene übergangen werden kann. Hieß der Ort שפר — von der Aussprache sehe ich ganz ab — so bot sich in dieser Kriegsschilderung, wenn ein Wortspiel gesucht wurde, die Kriegsansage durch den שפר ganz von selbst. Die Übergehung von שפרה vor עברו erklärt sich leicht genug; man braucht ihr nicht, wie DUHM tut, den vorhergehenden Vers zu opfern. Für nicht richtig halte ich es, לכם beizubehalten; denn durch das ganze Stück ist יושבת vor dem Namen der Städte als Einzahl behandelt und das einzelne Weib tritt in manchen Aussagen sehr bestimmt heraus, genau so wie für Jerusalem in v. 16 und in den Namen בת ציון, בת ירושלם. Man darf deshalb auch nicht „Bewohnerschaft“, „die Bewohner“ (WELLHAUSEN), „die Bürger“ (DUHM) übersetzen; „Bürgerin Schaphir“, „Bür-

[1] בִּבְכִּי für תבכו (WELLHAUSEN) halte ich nicht für nötig.

29. 10. 17.

gerin Ṣaanan“ usw. möchte angehn. Lies also mit Syr. לָךְ. — Im nächsten Verse setzt DUHM wieder richtig und spielend leicht עִירָהּ für עריה ein, streicht aber בשת als falsche Erklärung und läßt so für die erste Zeile nur zwei Hebungen übrig. Lies עִירָהּ תֵּשֵׁב לֹא יָצְאָה, ebenso leicht als Änderung wie vortrefflich für Sinn und Tonfall. — Die Herstellung des dritten Verses hat man sich besonders dadurch erschwert, daß man für die beiden letzten Worte eine Rückübersetzung nach LXX fand, aus der sich der überlieferte Bestand leicht erklärt; aber WELLHAUSENs מַכַּת מָרוֹת ist schon darum unmöglich, weil es das Stichwort des folgenden Verses, den Ortsnamen מרות, vorzeitig verbraucht. Klar ist zunächst, daß der Rohstoff für den Vers ausreicht, weiter, wenn man sich im geringsten auf das Vorhandene verlassen kann, daß kein Lautspiel vorliegt. Ist aber ein bloßes Sinnspiel zu suchen, so wird בית־האצל als „Wurzelhaus, festgegründetes Haus“, gedeutet sein, wie das Haus im Evangelium, das auf den Fels gegründet ist (Mt 7 $_{24}$ f.). Dieser Voraussetzung entspricht das letzte Wort עמדתו, und so haben denn verschiedene Ausleger (z. B. OORT, SIEVERS, J. M. P. SMITH) damit gearbeitet. Das Beste aus dem bisher Vorgeschlagenen setzt sich aus יֻקַּח (GRAETZ, J. M. P. SMITH) und מַעֲמדתו (OORT) zusammen. Ganz übergangen wird überall מכם, und doch ist das Wort für den Vers unentbehrlich und dient mit der leichten Verbesserung מִכּוֹן[1] ganz wesentlich zur Hebung des Sinnes, man vergleiche nur das häufige מְכוֹן שִׁבְתְּךָ oder מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ[2]. Unmittelbar nach rückwärts mit יֻקַּח verbunden ergäbe sich מִמְּכוֹן עמדתו, wovon zunächst durch Übersehen ein מ ausgefallen wäre. Davor bliebe מספד בית־האצל, was man durch den st. abs. מִסְפֵּד auch ohne בְּבֵית zu lesen (CHEYNE, SIEVERS) verstehn könnte: „Klage ist“, d. h. „in Klage geht auf B. E.“. Der Sinneseinschnitt läge dann hinter der zweiten statt hinter der dritten Hebung; die rhythmische Cäsur bei יֻקַּח fiele nicht mit ihm zusammen[3]. Schwerer wiegt das Bedenken, daß dann zwei ganz verschiedene Gedanken in dem einen kurzen Verse vereinigt würden. Für מספד wäre deshalb ein Seitenstück zu ממכון עמדתו zu erwarten, was durch das מ im Anfang begünstigt wird. Ich lese מִיסֹד:

[1] Nicht unmöglich wäre es, daß man mit מכם für מכון flüchtigerweise die Berichtigung der vermeintlichen aramäischen Suffixform in die hebräische vollziehen wollte.

[2] Da damit עמדה zum einfachen Verbalabstraktum wird, fällt vollends jeder Grund fort, dafür das auch nur einmal vorkommende מַעֲמָד einzusetzen (J. M. P. SMITH). Für עמד von Städten vgl. Jos 11 $_{13}$; hier handelt es sich aber im Bilde nur um ein Haus, um dessen „Standort“.

[3] Vgl. für diese Ausnahme ZAW 1882, S. 7 unter 3.

„Vom Fundament wird Grundhaus gerissen, von seinem Standort." Zu Ṣaanān, das angstvoll in seinen vier Wänden bleibt, ergibt sich damit ein schöner Gegensatz; auch die Steigerung gegenüber den vorhergehenden Versen läßt sich nicht verkennen[1].

v. 12. Für die beiden Klagliedverse, die hier vereinigt sind, ist mit מִיחֲלָה (J. M. P. SMITH nach LXX τίς ἤρξατο) alles geschehen; nur שַׁעֲרֵי statt שער (MARTI nach LXX πύλας) mag man noch hinzufügen: „Wie konnte hoffen auf Glück | die Bürgerin Marot, ‖ Da doch Unheil von Jahwe herabfällt | auf Jerusalems Tore!" Sinnspiel ohne Lautwirkung im ersten Verse, während im zweiten beides vereinigt ist.

v. 13. schließt offenbar drei Klagliedverse in sich, die alle der einzigen Stadt Lachisch gelten. Scharf geschnitten der erste Vers, deutlich das Lautspiel zwischen לרכש und לכיש. Sicher ist רְתֹם nicht in Ordnung, weil es dem Geschlecht von יושבת nicht entspricht. Ohne Änderung kann man entweder רָתֹם sprechen und das als Befehl fassen (so MARTI und J. M. P. SMITH), oder durch Zurückziehen des Artikels רָתְמָה מרכבה lesen (so DUHM mit Syr.). Der ersten Lösung entspricht das בך im dritten Verse; folgerichtig liest daher DUHM dafür בָּהּ. Ob man, wenn man רָתֹם liest und בך festhält, für das היא im zweiten Verse die Anrede einzusetzen hätte, ist nicht so sicher. Man kann sein Beziehungswort in מרכבה finden, „er, der Wagen", oder es neutrisch fassen, „das war der Anfang der Sünde für Zion". Sachlich kommt beides auf eins heraus, und richtig ist gewiß die alte Deutung, daß der Stadt Lachisch Wagen und Rosse zum Vorwurf gemacht werden, begründet auch die Annahme, daß sie zu den Wagenstädten gehört habe, die Salomo nach I Kön 9 $_{19}$, vgl. 10 $_{26-28}$ (II Chr 1 $_{14}$, 8 $_{6}$) einrichtete, endlich ganz einleuchtend die Vermutung G. A. SMITHs, daß gerade Lachisch seiner günstigen Lage entsprechend der Hauptplatz für die ägyptische Einfuhr von Rossen und Wagen gewesen sei. Wie sehr aber die beiden dem Prophetentum als Kardinalsünde Israels seit dem Königtum erschienen,

[1] Was G. RICHTER aus diesem Verse macht, brauche ich nicht im einzelnen zu besprechen; es wird genügen anzuführen, daß ihm „עברי לכם ein unbekannter Ortsname ist, etwa ‚Hebräisch = Lachem', von dem aber des Wortspiels halber der erste Teil als Verbalbildung genommen ist: ‚Geh hinüber zu euch', das wir frei durch ‚Eilau' wiedergeben können". Aber auffällig ist es doch, daß er, trotzdem er fortwährend DUHM berücksichtigt, hier ruhig Vierer und Dreier bildet, ohne des Fünfers auch nur Erwähnung zu tun. Ohne ein Wort über den Wechsel zu verlieren, bildet er dann in v. 13—15 Fünfer mit Doppelzweiern gemischt.

dafür genügen Hos 14 $_4$, Jes 2 $_7$, Dtn 17 $_{16}$ zum Beweise[1]. Aber dem Sinne nach empfiehlt sich diese Auffassung des היא nicht, weil, wenn so schon der zweite Vers, ראשית וגו׳, von der Versündigung als solcher redet, der dritte zur müßigen Wiederholung wird[2]. Man wird also, wenn man רתם als Anrede faßt[3], auch hier die 2. Person fordern müssen. Darin aber sehe ich in der Tat das allein richtige Verständnis: die ihr gebotenen Mittel zu schleuniger Flucht zu benutzen, dazu wird die Bürgerin Lachisch aufgerufen. Das nötige אַתְּ gewinnt man leicht durch Wiederholung aus חטאת; nachdem es durch Haplographie ausgefallen, könnte היא ergänzt sein. Aber es scheint mir sehr der Erwägung wert, ob nicht אַתְּ הִיא das Ursprüngliche darstellt: „der Erstling der Sünde warst gerade du" (vgl. GES.-KAUTZSCH § 135 a, Fußnote 1 und besonders Ps 44 $_5$). Erst so wird auch dem Anspruch des Versmaßes voll genügt, dessen Schwäche DUHM zwar bemerkt, aber mit חַטָּאוֹת für חַטָּאת doch nicht hebt. Von seinem יִמָּצְאוּ für נמצאו im dritten Verse gilt nicht nur dasselbe, sondern es führt zugleich einen schlechthin unmöglichen Sinn herbei, weil nur der Rückblick auf die Vergangenheit mit dem Perfectum hier am Platze ist. Aber freilich läßt hier ohnehin neben dem Versmaß auch der Sinn sehr zu wünschen übrig. Haben sich denn die Frevel Israels nur in Lachisch vorgefunden, nicht auch im übrigen Israel? Das „zuerst", das dem ראשית die Begründung gibt, muß hier durchaus erwartet werden[4]. Die Verbesserung ist leicht: hinter der ursprünglichen Form von נמצא ist die entsprechende von מוֹצָא (מֹצָא) „Ausgang, Quelle" (vgl. schon Siloah-Inschrift Z. 5) übersehen, also נמצאו מֹצָאֵי oder נִמְצָא מֹצָא, wovon letzteres wohl den Vorzug verdient. Hegt man Bedenken gegen die Verscäsur hinter dem stat. constr., so ist לְפִשְׁעֵי zu lesen; daß dann, nachdem מצא ausgefallen, נמצא לפשעי in נמצאו פשעי verbessert wurde, versteht sich ganz von selbst. Niemand wird verkennen, wie sehr der Sinn durch diese höchst einfache Herstellung gewinnt, und das ungewöhnlich vollkommene Lautspiel bietet auch ohne Hineinziehung des Ortsnamens einen weiteren Beweis, daß Micha so gesprochen hat. Nur ein Schönheitsfehler bleibt dem Verse.

[1] Deshalb ist die Änderung von SIEVERS und GUTHE רכש רָתוּם למרכבה „Rosse an den Wagen gespannt sind die Bewohner (s. oben!) Lakiš", die füglich nur ein Bild, einen Vergleich übrig läßt, durchaus abzulehnen.

[2] Aus diesem Grunde fordert schon WELLHAUSEN die Beziehung des היא auf לכיש.

[3] Oder רִתְמִי liest (so schon OORT).

[4] Das hat schon G. RICHTER gesehen und liest deshalb mit starker Änderung כִּי מִתּוֹכֵךְ יָצְאוּ, was doch auch für den Klagliedvers nicht genügt.

„רתם gibt keinen Sinn; es heißt nicht anschirren", so beginnt WELLHAUSEN seine Anmerkungen. Dabei bleibt es noch heute, und daß רתך (BUHL), רתק (GRAETZ) oder התם (HALÉVY) das Richtige bieten, darf man billig bezweifeln. Die Herstellung מַהֵר oder מַהֲרִי[1], „Geschwind, den Wagen ans Gespann!", ist so leicht und entspricht so unbedingt allen höchsten Erwartungen, daß man vielleicht gerade deshalb Bedenken tragen wird, sie anzunehmen. Auch hier ergibt sich wieder ein Lautspiel mit מרכבה, das nur noch wirksamer wird, wenn man mit DUHM das ה des Artikels zurückzieht und zur Gewinnung der Buchstaben von מהר verwendet.

v. 14. Zwei Verse, nach Bestand und Cäsur vollkommen befriedigend. Ein Lautspiel fehlt im ersten Verse, es ist also mit einem bloßen Sinnspiel zu rechnen. Mit Recht suchen deshalb HITZIG und WELLHAUSEN ein Spiel mit מְאֹרֶשֶׂת „Verlobte", woran מוֹרֶשֶׁת anklinge. Natürlich würde dieser Anklang, wenn es sich um ein Lautspiel handelte, reichlich genügen; aber hier beruht der Witz auf der Gegenüberstellung von שלוחים „Absage" und מְאֹרֶשֶׂת „Verlobte", die Grundlage, das Gegebene dazu bildet der letztere Begriff, deshalb sollte der nicht nur annähernd, sondern vollständig und deutlich vorhanden sein. Ich glaube deshalb nicht recht an die Stadt Moreschet Gat, wenn auch EUSEBIUS die von der Überlieferung getragene zur Stelle schafft. Richtig spricht vielmehr P. HAUPT מֹרֶשֶׂת (für מְאֹרֶשֶׂת aus מְאֹרֶשֶׂת geschrieben) und übersetzt „die Verlobte Gat"[2], so daß die Philisterstadt selbst genannt ist und als Verlobte Israels oder Judas bezeichnet wird. Was wir von den Beziehungen Gats zu Juda und Jerusalem, insbesondere zu David, wissen, bahnt dem schon einigermaßen den Weg, und die Zeit Michas kann von solchem Liebäugeln noch allerlei gewußt haben, so daß das spottende Beiwort schon vorher geprägt sein mochte. Nichts zwingt, mit den Städtenamen ganz in den Grenzen Judas zu bleiben, und anderseits legen die Begriffe Verlobtsein und Absage deren Überschreitung mindestens sehr nahe, so daß man wohl selbst ein Moreschet Gat, wenn man nicht Micha ohne Not aus ihm stammen läßt, bereits im Philisterlande suchen dürfte. Bleibt man bei der Stadt Moreschet Gat, so muß man füglich eine mundartliche Eigentümlichkeit ähnlich der Jdc 12 $_6$

[1] Daß von מַהֵר die unflektierte Form leichter ist als von jedem die Handlung des Anschirrens selbst bezeichnenden Tatwort, leuchtet ein; aber מַהֲרִי ist lebhafter. Zu diesem Gebrauche von מַהֵר vgl. Gen 18 $_6$, I Kön 22 $_9$, Esth 5 $_5$, JSir 45 $_3$.

[2] Die Verbindung wäre die gleiche wie in בת ציון und יושבת שפיר.

benutzten annehmen, die Morèschet wie morèset klingen ließ. Schwierigkeit macht auch das תתני; denn den Abschied, die Absage erteilt nicht das Weib, sondern der Mann[1]. Ganz richtig fordert WELLHAUSEN den Sinn: du erhältst den Abschied, übersetzt auch danach; aber er sagt uns nicht, welchen Text er dafür voraussetzt. So lange man irgendwelche Form von נתן beibehält, ist doch vom Geben des Abschieds die Rede. Sachlich könnte man sich mit der Annahme helfen, daß Jerusalem dem befreundeten Gath den Abschied gäbe; aber mit der weiblichen Personifikation Jerusalems verträgt sich eben das Bild nicht; deshalb wird Micha dafür ein anderes Subjekt eingesetzt oder passivischen Ausdruck gewählt haben. Ersterem entspricht DUHMS תִּתְּנוּ, graphisch der denkbar leichteste Vorschlag; auch יִתְּנוּ für die unbestimmte Person ginge an. Für das Passivum entscheidet sich MARTI mit יֻנְּתְנוּ; aber auch יִתֵּן mit folgendem acc. wäre möglich und rhythmisch besser[2]. Für עַל gibt sich אֶל־ von selbst, die beliebte Verwechslung. — Der zweite Klagliedvers bietet ein handgreifliches Beispiel der Paronomasie und ganz einfachen Wortlaut. Aber wundern darf man sich, daß noch niemand an den Häusern von Achsib Anstoß genommen hat. Daß sie, eine Mehrzahl nicht nur, sondern tote Sache, zum Trugbach werden sollen, ist doch eine sehr kühne Aussage, und ob man das Elativum אכזב ohne weiteres zu dem Abstraktum „Täuschung“ (WELLHAUSEN) machen und verallgemeinern darf, bleibt recht fraglich, zumal die gleiche Bildung אֵיתָן für das Gegenteil, den immer fließenden Bach, so fest im Gebrauch ist[3]. Aber dürfte man es selbst — so sieht man doch nicht ein, warum gerade die Häuser der Stadt ein so besonderer Gegenstand des Vertrauens sein sollten. Sucht man Übereinstimmung zwischen Sache und Bild, so wäre an נְחָלַי zu denken, freilich den Buchstaben nach sehr abweichend; begreifliche Gegenstände des Vertrauens wären nach verschiedener Richtung etwa חמת oder בָּמֹת, letzteres verhältnismäßig leicht. Aber am nächsten liegt doch, daß die Stadt selbst das Vertrauen erweckte und täuschte, und alle Beispiele in unserem Stücke weisen in derselben Richtung, auf die Stadt als weibliche Person, יושבת שפיר usw.,

[1] Damit erledigt sich auch die Auffassung „Du, Gat, gibst Moreschet den Abschied“, die freilich auch mit dem Zusammenhang schwerlich zu vereinigen ist.

[2] EHRLICHS תֻּתְּנִי „Du (Lachisch) sollst dem Morescheth Gath als Mitgift gegeben werden“ fordert ganz unübersehbare und unwahrscheinliche Verhältnisse und Vorgänge.

[3] Ganz willkürlich faßt EHRLICH בתי אכזיב als „beide Städte namens Achsib“ — warum dann nicht שְׁתֵּי אכזיב? — aber das nördliche Achsib kann ja auch gar nicht in Betracht kommen.

בת ציון. Nimmt man das erstere an, so wäre vor allem יש übersehen, hinter מורשת גת nicht einmal besonders schwer. Aber בַּת ist nicht nur die denkbar leichteste Veränderung, sondern hat auch den Vorzug vor יושבת, daß es — zunächst wenigstens — an das junge Mädchen, nicht an die Matrone denken läßt[1]. Eben deshalb dürfte die Abwechslung gewählt sein, um die Untreue der leichtsinnigen Dirne auszudrücken. Und nun achte man auf das herrliche Seitenstück und Gegenteil zum vorhergehenden Verse: die Braut bekommt den Abschied, die Liebste wird untreu. Wir werden sehen, daß diese ursprünglichsten Anwendungen der weiblichen Verkörperung damit noch nicht am Ende sind. Für למלכי lesen GRAETZ, CHEYNE, NOWACK לְמֶלֶךְ; das hat etwas für sich, weil doch hier nicht von wiederholten Erfahrungen in der Vergangenheit die Rede sein kann, sondern nur von der des Königs, der zur Zeit der Erfüllung auf dem Throne sitzt. Daß er „König von Israel", nicht „von Juda", heißt, hat kaum etwas Auffallendes, da ja von einer Zeit die Rede ist, wo es einen anderen israelitischen König nicht mehr geben wird. Es ist kennzeichnend, da es die völkische Eigenart hervorhebt.

v. 15. Zwei Verse, der zweite nicht von voller Kinalänge, der erste vollkommen scharf geschnitten. Er bringt deutlich ein Lautspiel, zwischen הירש und מרשה. Mit dem Sinne dieses Verses hat man sich, wie mir scheint, ohne Not geplagt und ist an dem Einfachsten und allein Richtigen vorbeigegangen. הירש soll „der Eroberer" bedeuten; aber wer fällt denn dem Dichter gleich mit der platten Deutung in den Arm? Es meint den Eroberer nur, bedeutet aber im Bilde etwas ganz anderes, nämlich den Erben, d. h. den Sohn. Man lese nur II Sam 14 $_7$ ונשמידה גם את־הירש. Der Erbe, der dort der ehemals glücklichen Mutter zweier Söhne genommen werden soll, wird hier dem Weibe ohne Sohn versprochen; man überzeuge sich auch aus Jer 49 $_1$, wie sehr unser „Sohn und Erbe" dem hebräischen Gebrauch entspricht. Hier zeigt sich am klarsten, was oben hervorgehoben wurde, daß man es mit der Vorstellung der Stadt als eines Weibes so ernst wie möglich nehmen muß. Die Aussprache עֹד bewährt sich damit vollkommen: „noch werde ich dir den Erben bringen", habe Geduld, es ist noch nicht zu spät. Bedenklich ist nur die 1. Person, was, soweit ich sehe, nur DUHM empfunden hat; die richtige Auffassung muß im Auge behalten, daß Jahwe hier

[1] Nachträglich sehe ich, daß schon HAUPT בת hergestellt hat.

nicht redet, der Prophet aber keinen Sohn schenken kann. Man stelle die Buchstaben von אבי einfach um zu יָבֹא: „Noch soll dir der Erbe kommen“ [1]. Das Fehlen des zweiten א, das vom Ḳᵉrê ergänzt wird, erklärt sich so ganz von selbst. Klar ist, wie dieser erste Vers sich eng an v. 14 anschließt: Brautschaft, Liebschaft, Mutterschaft, die ganze Stufenleiter weiblichen Erlebens, nur mit leiser Umstellung der Zeitfolge. — Der zweite Vers in v. 15 bietet besondere Schwierigkeiten und hat einer schier unabsehbaren Fülle der allerverschiedensten Vorschläge das Leben geschenkt; man braucht neben dem עדלם des Textes nur die Schüttelbilder עֱלָּם, עוֹלָם, עֵילָם, עֲרֵלִים zu überschauen, um wieder einmal über die Proteusnatur hebräischer Texte zu seufzen. Indessen ist auch hier die Sache vielleicht nicht so schlimm, wie sie scheint. Für die Lösung setze ich bei v. 10 ein, der ja besonders durchsichtig ist. Da ist, wie gewohnt, ein Weib angeredet, aber die Anrede selbst, der Name, fehlt. Man könnte ihn dort frei ergänzen, da der erste der beiden Klagliedverse zu kurz ist; aber ebenso möglich ist, daß schon v. 15 b ihn gebracht hat, und das wird wahrscheinlich durch die Beobachtung, daß der Aufforderung zur Leichenklage, mit der v. 16 beginnt, die Ansage des Unglücks schon sollte vorausgegangen sein. Dann muß auch v. 15 b bereits in der Anrede an das gleiche Weib gehalten sein, und damit ergibt sich כְּבֹדֵךְ statt כבוד. Ergänzt man dahinter das einfachste für die Anrede selbst, בַּת [2], so ist aus der Reihe כבדכבת hinter כבד ein כבת übersehen, was gewiß eine sehr leichte Annahme heißen darf. Aber בת ישראל kommt nicht nur nirgends vor, was Zufall sein kann (vgl. בתולת ישראל Jer 31 $_{21}$), sondern ist hier der Sache nach falsch. Nur auf Jerusalem kann und muß das Klagelied zuletzt auslaufen, wie das v. 9 12 13 zeigen und vorbereitet haben. Es ist also einfach יְרוּשָׁלִַם statt ישראל zu lesen. Vielleicht trägt I Sam 4 $_{22}$ die Schuld an dieser weiteren Verderbnis, wenn man auch bei einem so schlecht erhaltenen Texte und so geringer Abweichung nicht weit zu suchen braucht. Natürlich ist בת־ציון in v. 13 kein Grund gegen בת־ירושלם hier; sie finden sich Jes 37 $_{22}$, Thr 2 $_{13}$ im gleichen Verse, nahe beieinander in demselben Stück oft genug. Die erste, längere Vershälfte reicht nur bis כְּבוֹדֵךְ und ist damit lang genug. Daß die Stadt Adullam hier nichts zu suchen hat, ist schon von vielen erkannt; daß man sie aus dem beschädigten Wortlaut herauslas, kann neben so vielen Schwestern nicht

[1] So schon Ehrlich. [2] So schon Duhm, ohne an כבוד zu ändern.

wundernehmen. Von den vorgeschlagenen Verbesserungen halten die äußerst leichte עֲרֵלִם für עדלם (MARTI, DUHM) und die etwas umfassendere עַד עוֹלָם יֹאבַד (SEBÖK, GRAETZ, CHEYNE, SIEVERS, J. M. P. SMITH) sich so ziemlich die Wage. Die erstere hat den Vorzug eines wirksamen Gegensatzes zwischen den verachteten Unbeschnittenen und der Herrlichkeit oder dem Stolz Israels. Aber dem steht doch auch das Bedenken gegenüber, daß im Sinne unseres Stücks nicht die Philister, die sonst allein mit diesem Schimpfnamen bedacht werden, Israels lachende Erben sein sollen, sondern die Assyrer, während es auch wieder nicht recht befriedigt, den Satz nur von der Ablieferung der Vornehmen Jerusalems auf philistäischen Sklavenmärkten zu verstehn. Auch die Wiederholung des יבוא, das erst wenige Worte vorher verwendet war, läßt mich die andere Herstellung עַד עוֹלָם יֹאבַד vorziehen, die dem Sinne nach, wie es dem Abschluß des Stücks entspricht, weiter greift und zugleich Michas bekannter Neigung durch das Lautspiel zwischen יאבד und כבדך Rechnung trägt.

v. 16. Zwei Klagliedverse, der erste um eine Hebung zu kurz. Der beste Vorschlag ist der MARTIs, ein עַל־בָּנַיִךְ vor על־בני herzustellen; er läßt sich aber dahin erleichtern und verbessern, daß nur בָּנַיִךְ vor בני übersehen ist. Das zweite Glied wird dadurch schön entlastet. Der zweite Vers ist ganz in Ordnung, der volle Abschluß damit erreicht.

Es wird nicht überflüssig sein, das Ergebnis durch den vollständigen Abdruck des hergestellten Wortlauts zu veranschaulichen. Ich hebe dabei jede Änderung durch Punktieren hervor, während der überlieferte Wortlaut unpunktiert bleibt; Auslassungen sind durch leere, Einschübe durch gefüllte Klammern bezeichnet. Der Überblick wird, denke ich, beweisen, daß im Grunde sehr wenig geändert ist, genaue Prüfung, daß nun ein schöner Sinn und Zusammenhang vorliegt. Es handelt sich augenscheinlich bloß um einen verwahrlosten Text, der allerlei kleine Schäden durch Zufälligkeiten erlitten hat, aber nicht eigentlich überarbeitet und nur an zwei Stellen (v. 5b und 7aβ) durch Glosse und Variante vermehrt ist. Das Klagelied habe ich durch einen etwas größeren Zwischenraum abgelöst und durch kleinere in seine natürlichen Abschnitte zerlegt, die ich nicht für beabsichtigte rhythmische Werte, d. i. Strophen, halte; im ersten Teil ist Jahwes Rede herausgehoben.

3 [ ] הנה יהוה יצא ממקומו
וירד ודרך על במותי ארץ
4 ונמסו ההרים תחתיו
והעמקים [?תַּחְתָּיו] יתבקעו
כדונג מפני האש
כמים מגרים במורד
2 שמעו עמים כלם
הקשיבי ארץ ומלאה
ויהי [ ] יהוה בכם לעד
יַהְוֶה מהיכל קדשו

5a בפשע יעקב בִּלְתוֹ[1]
ובחטאות בית ישראל [ ]
6 ושמתי שמרון לעִי[ם]
שדה ומטעי כרם[2]
וַהֲגִלֹּתִי לגי אבניה
וִיסֹדֹתֶיהָ אגלה
7aα וכל פסיליה יכתו [ ]
7aγ וכל עצביה אַשִּׁים שממה
כי מאתנן זונה קבצה
ועד אתנן זונה ישובו

8 על זאת אספדה ואילילה
אלכה שולל וערום
אעשה מספד כתנים
ואבל כבנות יענה

9 כי אנושה מַכַּת יַהְוֶה [ ]
באה עד יהודה
וְנָגְעָה עד שער עמי
עָדַיִךְ ירושלם

10 בַּגִּלְגָּל אל תָּגִילוּ
בכו [ ] תבכו
מִבֵּית־אֵל לְעָפְרָה[3]
עָפָר התפלשו

11 [שֹׁפָר] הֶעֱבִרוּ לָךְ
יושבת שפיר
עִירָהּ תֵּשֵׁב לא יָצְאָה
יושבת צאנן
מִיסדו בית האצל יִקח
מִמְּכוֹן עמדתו

12 מִיַּחֲלָה לטוב
יושבת מרות
כי ירד רע מאת יהוה
לשַׁעֲרֵי ירושלם

13 מַהֲרִי מרכבה לרכש
יושבת לכיש
ראשית חטאת [אַתְּ] היא
לבת ציון
כי בך נמצא [מִצָּא
לְ]פשעי ישראל

14 לכן תתנו[4] שלוחים
אֶל־מְאֹרשת גת
בַּת־אכזיב לאכזב
למלכי ישראל
15 עד הירש יָבֹא לך
יושבת מרשה

עד עוֹלָם יֹאבַד כְּבֹדֵ[ךְ[5]
בַּת] יְרֻשָׁלֵם
16 קרחי וגזי על [בָּנַיִךְ]
בני תענוגיך
הרחבי קרחתך כנשר
כי גלו ממך

---

[1] Oder: בָּאתִי.
[2] Oder: לְשדה ולמטעי כרם.
[3] Oder: בבית־אֵל וּבְעָפרה.
[4] Oder: יִתֵּן.
[5] Oder: עַד עֹלָם יבוא כְּבֹדֵךְ.

Nur wenige Bemerkungen mögen die Untersuchung abschließen. Zunächst zur Form. Ganz ungezwungen ergibt sich, was zu erwarten war, daß das in v. 8 angesagte Klagelied sich von v. 9 an ununterbrochen bis zum Schluß durch den hinkenden Vers 3 + 2 von der ganzen Einführung, ob nun der Prophet redet oder Jahwe, unterscheidet. Man dürfte auf diesen neuen Beweis hin wohl erwarten, daß die neuerdings immer wieder auftretende Behauptung, dieser Vers habe mit dem Leichenklagelied als solchem von Anfang an nichts zu schaffen, sondern sei stets ein zu freier Wahl stehendes Versmaß wie jedes andere gewesen, zum Schweigen käme.

Dem Inhalt nach hat sich bestätigt, daß wir es in dem ganzen Kapitel mit einer zusammenhängenden Rede des Propheten Micha zu tun haben. Sie enthält in v. 5—7 (nach Entfernung der Randglosse v. 5 b) eine ernsthafte Weissagung über den Untergang des Nachbarreichs und die Zerstörung seiner Hauptstadt Samaria; aber dem judäischen Propheten ist sie nur Mittel zum Zweck, zur Verwarnung seines engeren Vaterlandes. Das Gericht wird von dorther auf Juda übergreifen und nicht haltmachen, ehe Jerusalem selbst ihm zum Opfer gefallen ist. Wie sich auch dabei Schuld und Sühne verketten, wird hier nur im Vorübergehn angedeutet (v. 13); die Ausführung bleibt weiteren Reden, von 2 $_1$ an, vorbehalten. Ganz allgemein, auch für andere Völker, macht die Einführung (v. 2) den prophetischen Grundsatz geltend.

Daß Micha selbst seine prophetische Tätigkeit mit dieser Rede begann, ja vielleicht sein Buch damit eröffnete, wird damit wahrscheinlich; geht die Anordnung der Reden auf einen andern zurück, so hat er wohl gewußt, was er tat. In beiden Fällen kann das Buch Amos den Weg gewiesen haben.

Endlich möchte ich Wert darauf legen, daß die neuerdings weit verbreitete Neigung, für den ursprünglichen Wortlaut prophetischer Reden stets einen ganz kleinen Umfang vorauszusetzen, so sehr sie manche richtige Beobachtung für sich anführen kann, doch nur mit ganz erheblichen Ausnahmen zu billigen ist; zu diesen gehört Mch 1.

Und nun noch einmal das Zeitalter des Propheten. Sicherer als je ist durch unsere Ergebnisse festgestellt, daß diese Rede vor der Einnahme Samarias, also vor 722, gesprochen sein muß. Hieran wird auch dadurch nichts geändert, daß mindestens die letzte Reihe der Städte, die in dem Klagelied bedroht werden, in der Gegend liegen, von der im Jahre 701 der Angriff Sanheribs auf Jerusalem ausging. Nichts

zwingt zu der Annahme, daß der Prophet den Angriff auf Jerusalem und dessen Einnahme als unmittelbare Fortsetzung des assyrischen Feldzuges gegen Samaria erwartet. Nur als Folge, ob frühere oder spätere gleichviel, des Sturzes Israels sieht er den Judas voraus, und ganz wohl kann er dazwischen noch die losere oder engere Unterwerfung des philistäischen Küstenlandes durch den Assyrer als Grundlage für den zuletzt geschilderten Angriff von dorther voraussetzen. Da nun außerdem auch die Überzeugung von der Sündenschuld Judas und Jerusalems, die solches Gericht verdienen, durch die Rede hindurchschimmert, steht sachlich nichts im Wege, auch die beiden folgenden kurzen Kapitel, die allein noch dem alten Micha zugesprochen werden können, aus derselben Zeit herzuleiten. Sie ganz oder teilweise wesentlich später anzusetzen, würde Jer 26 $_{18}$ nur dann zwingen, wenn wirklich, wie die meisten neuerdings annehmen, Hiskia erst 714 den Thron bestiegen hätte. Ich halte das für einen Irrtum. Fest liegt auf Grund der Denkmäler das Jahr 701 für den Feldzug Sanheribs. Daß er in das 14. Jahr Hiskias falle, sagt II Kön 18 $_{13}$ (Jes 36 $_{1}$); dem stehn aber, unter sich übereinstimmend, die beiden Angaben ebendort v. 1 und v. 10 (vgl. v. 9) gegenüber, daß Hiskia im 3. Jahre König Hoseas von Israel den Thron bestiegen habe, und daß Samaria im 6. Jahre Hiskias gefallen sei. Was zwingt dazu, der einen Stelle gegenüber den beiden anderen Glauben zu schenken, ja wer bürgt nur für die richtige Überlieferung der Zeitangabe von v. 13? Ich will auf die schwierigen Fragen der Zeitrechnung dieses Abschnitts der Geschichte Israels hier nicht eingehn; aber wie die genaue Zeitangabe von v. 13 recht wohl entstanden, vielleicht auch nachträglich erst auf das 14. Jahr verbessert sein kann, möchte ich noch kurz zeigen. Nach II Kön 18 $_{2}$ hat Hiskia 29 Jahre regiert, in 20 $_{6}$ werden ihm nach seiner Genesung noch 15 Jahre Leben und Königtum zugelegt. Er hat also bei seiner Erkrankung 29—15 = 14 Jahre seiner Regierung hinter sich. Nun beginnt aber die Krankheitsgeschichte in 20 $_{1}$ mit בימים ההם — natürlich nur durch oberflächliche Aneinanderreihung der ursprünglich getrennt überlieferten Geschichten — die Belagerung Jerusalems konnte daher nicht später fallen als in das 14. Jahr Hiskias, weil sonst die Weissagung von den 15 Jahren nicht in Erfüllung gegangen wäre. Stand also vorher in 18 $_{13}$ eine höhere Ziffer, so mußte sie auf Grund von 20 $_{1\ 6}$ in das 14. Jahr berichtigt werden; stand ursprünglich dort gar keine, was auch möglich ist, so ließ man sich nicht entgehn, sie einzufügen. Das konnte geschehen,

ohne den Angaben in 18 1 9f. zu nahe zu treten, weil damals niemand wußte, daß die Belagerung Jerusalems 21 Jahre später fiel als die Eroberung Samarias. Ich bin also der Meinung, daß die richtige Entscheidung über die Zeit der Weissagung Cap. 1 keinen sicheren Anhalt bietet, dem Propheten Micha eine Tätigkeit auch schon vor Hiskias Regierung, unter König Ahas, zuzuschreiben, wie umgekehrt Cap. 2 und 3 nicht nötigen, die für ihn sicher festgelegte Zeit zwischen 734 und 722 um rund zwanzig Jahre nach unten hin auszudehnen. Aber möglich bleibt natürlich, daß Cap. 1 noch über Hiskias Regierungsantritt zurückreicht, und nicht minder, daß Teile der beiden folgenden Kapitel erst nach der Einnahme Samarias gesprochen sind.

[Abgeschlossen den 16. März 1917.]

Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel.

Von Privatdozent Liz. Dr. Anton Jirku in Kiel.

Es ist eine im Alten Testamente weitverbreitete Anschauung, daß in Kleidungsstücken geheimnisvolle Kräfte verborgen liegen können[1]. Das bekannteste Beispiel für diesen Glauben ist der Wundermantel des Propheten Elia, sein charakteristisches Kleidungsstück, an dem er auch nach bloßem Erzählen erkannt wird (cf. II Reg 1 $_8$). Es ist ein zottiges Fell, die Tracht der israelitischen Propheten. Daß das seinige mit besonderen Gaben ausgestattet ist, lehrt uns vor allem die II Reg 2 $_8$ überlieferte Erzählung. Elia will mit seinem Jünger Elisa den Jordan überschreiten. Dazu aber bedürfen sie einer trockenen Stelle, und wie sich Elia eine solche zu verschaffen vermag, wird folgendermaßen geschildert:

„Da nahm Elia seinen Mantel, wickelte ihn zusammen und schlug ins Wasser; da zerteilte es sich nach beiden Seiten, so daß die beiden auf dem Trockenen hindurchgingen."

Das Motiv, das hier Verwendung gefunden hat, ist ein im AT oft wiederkehrendes. Mose zerteilt mit seinem ausgestreckten Arme die Wasser des Roten Meeres (Ex 14 $_{15}$ ff.); solange ferner die Priester beim Einzuge des Volkes in das Land Palästina das Flußbett des Jordan mit ihren Fußsohlen berühren, sind seine Wasser gehemmt (Jos 3 $_{15}$ ff.). Sind auch die Mittel, die bei allen diesen Wundertaten Verwendung finden, verschieden, so liegt doch allen der gleiche Gedanke zugrunde, daß es der einzelnen Menschen persönliche Wunderkräfte sind, die den Ausschlag geben und die sich nur bald des einen, bald des anderen Gegenstandes oder Körperteiles bedienen, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen. Nachdem Elia auf dem feurigen Wagen zum Himmel gefahren ist, bleibt allein dieser sein Wundermantel zurück. Elisa nimmt ihn auf und vollbringt am Jordan dasselbe Wunder wie sein Lehrer Elia (v. 13 f.), nur daß er zweimal in das Wasser schlagen muß, womit der Erzähler

[1] Über analoge Erscheinungen im AT vgl. das Buch des Verfassers: „Materialien zur Volksreligion Israels". Leipzig, Deichert 1914.

wohl andeuten will, daß er nur im Besitze von zwei Drittel[1] des Geistes von Elia ist[2]. Welche Rolle aber Elisa von nun an, da er im Besitze des Mantels des Elia ist, spielt, geht aus den Worten seiner Jünger hervor, die beim Anblicke seiner ersten Wundertat ausrufen (v. 15 b): „Der Geist des Elia ruht auf Elisa".

Gleiche oder wenigstens ähnliche Gedanken, wie wir sie eben kennen lernten, liegen Num 20 $_{25}$ f. vor, wo an Mose der Befehl Jahwes ergeht: „Nimm Aaron und Eleasar und führe sie auf den Berg Hor, ziehe Aaron seine Kleider aus und bekleide damit seinen Sohn Eleasar; Aaron aber soll zu seinen Stammesgenossen versammelt werden und daselbst sterben . . . Und Mose zog Aaron seine Kleider aus und bekleidete damit seinen Sohn Eleasar."

Daß es gerade die Kleider des Aaron sein müssen, die sein Nachfolger tragen soll, zeigt, daß man sich des Trägers geistige Kräfte denselben anhaftend dachte, die sich wiederum auf den künftigen Besitzer übertragen können. In gleichem Sinne werden wir auch folgende Stelle aus dem Propheten Jesaja (22 $_{20}$ ff.) zu verstehen haben, wo das Wort Gottes an Sebna, den königlichen Hausminister, folgendermaßen ergeht:

„An jenem Tage aber will ich meinen Knecht Eljakim, den Sohn des Chilkijahu, berufen, ihn mit deinem Leibrock bekleiden . . . und deine Gewalt seinen Händen übergeben."

Den Gewändern des Sebna dachte man sich seine von ihm bekleidete Würde anhaftend, so daß sich dieselbe mit dem Wechseln des Kleides auf Eljakim übertrug.

Wie allgemein verbreitet diese Anschauung im AT gewesen sein muß, daß das Anlegen der Kleider eines Menschen auch seiner geistigen Eigenschaften teilhaftig werden läßt, lehrt uns die Berufungsgeschichte des Elisa. Nachdem dem Elia in einer Gottesoffenbarung befohlen worden war, Elisa zu seinem Nachfolger zu bestellen, trifft er ihn beim Pflügen an. Wir lesen dann im folgenden (I Reg 19 $_{19\,b}$ f.):

„Da ging Elia an ihm vorüber und warf seinen Mantel auf ihn. Er aber verließ die Rinder, eilte Elia nach und bat: ‚Laß mich meinen Vater und meine Mutter küssen, dann will ich dir nachfolgen'."

Elia spricht zu Elisa kein Wort und vollführt keinerlei symbolische Handlung, außer daß er seinen Mantel auf ihn wirft. Allein Elisa versteht das Zeichen. Er weiß, daß es nun gilt, von Vater und Mutter

[1] Sic!, und nicht „das Doppelte", cf. Sach 13 $_{8}$, wo *pī-schenājim* des Landes ausgerottet werden sollen.

[2] Wenn nicht auch hier der Gedanke vorliegen sollte, daß Wundertaten im AT erst dann von Erfolg gekrönt sind, wenn sie wiederholt werden.

Abschied zu nehmen, um dann dem Elia nachzufolgen und sein Jünger zu werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch sonst auf diese Art und Weise Laien in die alten Prophetenschulen Israels aufgenommen wurden.

Allein nicht bloß göttliche und irdische Ämter, beziehungsweise die geistige Befähigung zu denselben glaubte man auf und durch Gewänder übertragen zu können, sondern auch menschliche Gefühle sind es, die man auf diese Weise von einem Menschen zum anderen gelangen ließ. Als Jonathan und David einen Freundschaftsbund schließen (I Sam 18 $_4$), wird dieser Vorgang folgendermaßen geschildert:

„Dabei zog Jonathan den Mantel, den er anhatte, aus und gab ihn David. . . .“

Durch den Austausch ihrer Kleider fühlen sich die beiden Freunde nur noch enger miteinander verbunden, da mit den Gewändern auch gleichsam ihre Seelen ausgetauscht werden.

Mit diesen eben erörterten Vorstellungen steht das Alte Testament im Alten Oriente nicht allein da, sondern wir finden parallele Erscheinungen auch bei anderen semitischen Völkern. So wurde nach WELLHAUSEN[1] Mohammed einst um sein Hemd gebeten, damit man in demselben einen Toten begrabe. Was anderes bezweckte man damit oder wollte man damit bezwecken, als daß ein Teil der Heiligkeit des großen Propheten, den man sich auf sein Hemd übertragen dachte, nun dem Toten in seinem Grabe zuteil werden solle? Ferner berichtet CURTISS[2] von grünen Decken, die sich auf Gräbern von Heiligen in Syrien befinden. Erkrankt jemand, so reißt er sich von der Decke ein Stück ab und bindet es sich um, um so etwas von der Heilkraft des toten Heiligen auf sich zu übertragen.

Hatte nun das Kleid eines Menschen nach einer im AT sich findenden Anschauung die Fähigkeit, wunderwirkende Kräfte in sich aufzunehmen und wiederum auf andere zu übertragen, so werden uns von diesen Voraussetzungen aus viele israelitische Sitten und Gebräuche verständlich, für die es bisher an befriedigenden Erklärungen fehlte. Dies gilt gleich von dem II Reg 9 geschilderten Vorgange. Ein Jünger des Elisa hat Jehu zum Könige über Israel gesalbt. Sobald derselbe dies seinen Genossen erzählt hat, „da nahmen sie jeder eilends ihr Gewand, legten es vor ihm nieder auf die Stufen (?), stießen in die Posaune und riefen: ‚Jehu ist König geworden‘“.

Daß das Legen der Kleider zu Füßen des Jehu eine Handlung sein soll, durch die demselben die Ergebenheit ihrer Träger versichert wird,

---

[1] Reste altarabischen Heidentums, 1897 S. 196.

[2] Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903 S. 155.

ist klar. Verständlich wird uns dieser Brauch aber erst durch unsere bisherigen Ausführungen. Indem die Genossen Jehus ihre Kleider vor ihm ausbreiten, legen sie ihm mehr zu Füßen als die bloße Hülle ihres Körpers; dasjenige, worin nach ihrer Meinung ein gut Teil ihrer geistigen Eigenschaften angesammelt ist, soll sein eigen sein. Es ist wohl möglich, daß die Genossen Jehus sich des letzten Gedankens nicht mehr bewußt waren, der ihrer Handlungsweise zugrunde lag; zurückzuführen aber wird dieselbe auf jenen sein[1].

In einer anderen Form aber scheint uns diese Vorstellung I Reg 11_{30} entgegenzutreten. Hier wird erzählt, wie der Prophet Ahia seinen Mantel in zwölf Teile zerreißt, um damit den Zerfall des Landes in ein Nord- und ein Südreich anzuzeigen. Daß er dazu gerade seinen Mantel wählt, wird vielleicht kein Zufall sein, sondern das könnte besagen, daß seine Weissagung um so sicherer in Erfüllung gehen soll; denn dadurch ist sie mit dem göttlichen Geiste, der auf ihm ruht, in Verbindung gebracht[2].

Auch der im AT allgemein sich findende Brauch, in großer Trauer sein Kleid zu zerreißen, könnte mit ähnlichen Vorstellungen zusammenhängen.

Wenn es andererseits dem Hohenpriester verboten ist, sein Kleid zu zerreißen (Lev 21_{10}), so könnte der Grund hierfür die Befürchtung sein, daß, da er der Träger der göttlichen Kräfte *κατ᾽ ἐξοχήν* gewesen, dadurch die Gottheit hätte beleidigt werden, oder daß seine eigene hohepriesterliche Befähigung dadurch hätte Schaden erleiden können.

Nun verstehen wir auch den Glauben, daß auf Kleider der Aussatz übertragbar sei (cf. Lev 13_{47}). Sprach man denselben menschliche Kräfte zu, so hielt man sie auch für fähig, menschlich zu leiden. An dem Kleide versinnbildet finden wir ein künftiges Ereignis Neh 5_{13}. Geradeso wie Achia seinen Mantel zerreißt, um den Zerfall des Reiches vorauszusagen, so schüttelt hier Nehemia den Bausch seines Gewandes aus mit den Worten:

„So möge Gott einen jeden, der dies Versprechen nicht hält, aus seinem Hause und Besitztum ausschütten.“

Es brauchen nicht bloß symbolische Handlungen gewesen zu sein, die hier vorliegen. Die magischen Kräfte, die in dem Gewande lagen, beeinflußten denjenigen, um dessen Schicksal es sich handelte. Noch heute findet sich dieser Glaube, daß das Gewand eines Menschen den-

[1] Cf. Mt 21_8.

[2] Es ist auch zu beachten, daß eigens hervorgehoben wird, daß der Mantel des Ahia neu ist. Dies ist ein oft zu beobachtender Zug der hebräischen Magie.

31. 10. 17.

selben von Krankheiten befreien könne, bei arabischen Stämmen[1]. Dieselben hängen Fetzen ihrer Kleider auf Bäume, um so ihre Leiden auf den in dem Baume wohnenden Heiligen zu übertragen. Ebensogut, da nur das Gegenteil davon, konnte man auch meinen, durch Kleider Menschen zu beeinflussen. Denn wie enge man sich die Verbindung des menschlichen Körpers mit seiner Umhüllung dachte, geht aus einem Verse hervor, der sich in den Oden Salomos (8_{10}) findet:

„Euer Fleisch wußte nicht, was ich euch sage,
Und euer Kleid[2] nicht, was ich euch kund tue[3].“

Soweit unsere Erörterungen gediehen sind, ließen sie uns den hebräischen Glauben feststellen, daß Kleidern geistige Kräfte innewohnen können, Kräfte, die vom Menschen auf seine Umhüllung und von hier wiederum auf Menschen übertragbar sind. Allein daraus lassen sich die Wunder ableiten, die Elia mit seinem Mantel vollbringt. Von diesem Gesichtspunkte aus erklärten wir die Sitte, den Zerfall eines Staates durch das Zerreißen eines Gewandes vorauszusagen; ferner den Brauch, beim Abschlusse von Freundschaftsbündnissen die Kleider zu wechseln und bei Ergebenheitsbezeugungen sein Gewand zu Füßen des Höheren niederzulegen. Wir sahen, daß man auf diesem Wege dazu kam, selbst von Krankheiten der Kleider zu reden und denselben menschliches Empfinden zuzusprechen.

Sollte sich von diesen Voraussetzungen aus nicht vielleicht auch das Gebot Dtn 22_5 erklären lassen, nachdem es Männern untersagt ist, Frauenkleider zu tragen und umgekehrt? Dasselbe lautet:

„Ein Weib soll nicht Männerkleider tragen und ein Mann soll nicht Weiberkleider anziehen; denn jeder, der solches tut, ist Jahwe, deinem Gotte, ein Greuel.“

Durch das AT wird diese Vorschrift nicht gedeutet. Eine Erklärung könnte nun gleichfalls in dem Glauben zu suchen sein, daß sich auf das Kleid die persönlichen Eigenschaften desjenigen übertragen, der es trägt. Dem Verfasser von Dtn 22_5 wäre es demgemäß als anstößig erschienen, daß sich durch das Wechseln der Kleider auch die geistigen Eigenschaften von Mann und Weib vermengen könnten. Um

---

[1] Cf. Curtiss, Ursemit. Religion, S. 96.

[2] Stärk-Ungnad (Die Oden Salomos z. d. St.) meinen, „Kleid“ bedeute hier soviel wie „sterbliche Hülle“. Harnack (ibid.) ändert den Text in „Herzen“ um. Beide Annahmen sind aber nach unseren bisherigen Ausführungen nicht mehr nötig.

[3] Man beachte, daß der tote Samuel (I Sam 28_4) in seinen Mantel gehüllt erscheint. Noch nach dem Tode dachte man sich den Menschen in Verbindung mit seinen Kleidungsstücken.

dies voll und ganz zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, daß die geschlechtlichen Unterschiede im semitischen Altertume eine bedeutend größere Rolle spielten als heutzutage; daß die soziale wie auch vor allem die religiöse Stellung des Mannes eine von der des Weibes grundverschiedene war. Zum besseren Verständnisse sei noch darauf hingewiesen, daß es der Israelite auch verabscheute, Ungleiches zu paaren. Man vergleiche hierzu die im Anschlusse an obiges Gebot sich findenden Befehle, Rind und Esel nicht zusammen zum Pflügen zu verwenden (Dtn 22 $_{10}$), oder keine Kleider anzuziehen, die aus zweierlei Faden gesponnen sind (Dtn 22 $_{11}$). Dieses Zusammentreffen der drei Vorschriften dürfte kein zufälliges sein.

Wir wenden uns nunmehr einigen alttestamentlichen Stellen zu, deren Grundgedanken sich eng an die oben erörterten Vorstellungen anschließen. Wir hören an denselben von der Sitte, sich in den eigenen Werktagskleidern nicht der Gottheit zu nahen. II Reg 10 $_{22}$ lesen wir, nachdem gesagt ist, daß Jehu die Baʿalspriester bei sich versammelt hat, die Worte:

„Hierauf befahl er dem Aufseher über die Kleiderkammer: ‚Gib Gewänder heraus für alle Verehrer des Baʿal‘. Da gab er die Gewänder für sie heraus.“

Hätten die Verehrer des Baʿal bei der gottesdienstlichen Handlung ihre eigenen Kleider getragen, so wäre dadurch die Gottheit mit den Gewändern in eine zu nahe Berührung gekommen. Um dies zu verhindern, wechselte man die Kleider. Was uns hier als ein kanaʿanäischer Brauch überliefert ist, war aber auch in Israel Sitte. Hes 44 $_{19}$ wird den levitischen Priestern folgendes befohlen:

„Wenn sie jedoch in den äußeren Vorhof hinausgehen zu dem Volke, so sollen sie ihre Gewänder ausziehen, in denen sie den Dienst verrichteten, und sie in den Zellen des Heiligtums niederlegen, damit sie nicht das Volk durch ihre Gewänder heiligen.“ Und Gen 35 $_{2}$ befiehlt Jakob seiner Familie, bevor sie nach Bethel ziehen, die Kleider zu wechseln.

Von Fällen der sogenannten kultischen Nacktheit, das heißt dem Brauche, sich ohne Kleider der Gottheit zu nahen, hören wir I Sam 19 $_{24}$. Hier heißt es von Saul, den der Geist Gottes ergriffen hat, „da zog er seine Kleider aus und redete ebenfalls vor Samuel in prophetischer Begeisterung und lag nackt da jenen ganzen Tag und die ganze Nacht“ [1].

Sobald der Mensch der Gottheit recht nahe kommen will, müssen alle irdischen Umhüllungen seines Körpers verschwinden, damit dieselben

---

[1] Cf. II Sam 6 $_{20}$ ff.

durch die göttliche Nähe nicht tabu werden. Es ist dies eine analoge Erscheinung, wie wenn in Mekka[1] zur Zeit des Umlaufes die Araber entweder nackt laufen oder sich beim Heiligtume Kleider ausleihen. Das Ursprünglichere wird wohl die kultische Nacktheit gewesen sein, während die heiligen Kleider als eine Folge der zunehmenden Kultur werden angesehen werden können.

Haben wir nun die magische Bedeutung des Kleides in ihren verschiedenen Erscheinungsformen erörtert, die im letzten Grunde alle auf den einen Gedanken zurückzuführen sind, daß dem Kleide geistige Kräfte innewohnen, die von ihm weichen und sich in ihm ansammeln können, so erübrigt es sich uns jetzt noch, unsere Aufmerksamkeit einem besonderen Teile des Kleides zuzuwenden, nämlich dem Kleiderzipfel, der in der Vorstellung der Hebräer ebenfalls eine ganz besondere Rolle zu spielen scheint. Unseren Ausgangspunkt soll hierbei die Stelle Dtn 22_{12} bilden:

„Du sollst dir Quasten an den vier Zipfeln deines Oberkleides, mit dem du dich umhüllst, anbringen."

Was die hier erwähnten Quasten zu bedeuten haben, ist eine Frage für sich. Jedenfalls aber wird nicht ohne Grund befohlen sein, daß dieselben an den vier Zipfeln des hohenpriesterlichen Gewandes angebracht werden sollen. Der durch die Anbringung der Quasten beabsichtigte Zweck wird noch eher und sicherer dadurch erreicht, daß dieselben an den Zipfeln befestigt sind. Wir treffen den Kleiderzipfel in einer besonderen Bedeutung aber noch an einigen anderen alttestamentlichen Stellen. So Hes 16_8, wo Gott sein Liebesverhältnis zu seinem erwählten Volke folgendermaßen schildert:

„Da kam ich an dir vorüber und sah dich, und siehe, die Zeit der Liebe war für dich da. Da breitete ich meinen Kleiderzipfel über dich und bedeckte deine Blöße."

Sollte dieses Hervorheben des Kleiderzipfels nur zufällig sein? Warum sollte gerade mit ihm allein die Blöße Israels zugedeckt werden, wo man doch eher die Verwendung des ganzen Gewandes erwarten könnte?

Inhaltlich verwandt ist eine Stelle aus dem Buche Ruth (3_{9b}), wo Ruth zu Boas sagt:

„Ich bin deine Magd! Breite deinen Kleiderzipfel über deine Magd aus, denn du bist Löser."

Zum Verständnisse dieser beiden letztgenannten Stellen sei an die oben erörterte Erzählung vom Freundschaftsbunde Davids und Jonathans

[1] Wellhausen aaO. 110.

erinnert. Jonathan schenkt bei dieser Gelegenheit dem David seinen Mantel. Indem sich David in denselben hüllt, wird ihr gegenseitiges Verhältnis ein um so innigeres. Der gleiche Gedanke wird auch bei unseren beiden Stellen vorliegen. Es wird aber dadurch in verstärktem Maße zum Ausdruck gebracht, daß es der Kleiderzipfel des schützenden Mannes ist, der über das schwache, hilflose Weib gebreitet wird. Es ist immerhin möglich, daß das Ausbreiten des Kleiderzipfels über jemand zum Zeichen eines besonderen Schutzes, den man jemandem angedeihen lassen will, allmählich zu einem Brauche wurde, den man anwandte, ohne sich über seine Bedeutung recht im klaren zu sein. Allein jede zur Formel gewordene Redewendung verdankt ihren Ursprung einem bestimmten, klaren Gedanken, der in unserem Falle in der besonderen Rolle liegen wird, die der Kleiderzipfel im AT spielte. Diese gab auch den Anlaß zu einer dogmatischen Streitfrage, die uns aus der Zeit des beginnenden Judentums überliefert ist. Wir lesen nämlich Hag 2_{12} ff.:

„So spricht Jahwe der Heerscharen: ‚Erbitte dir von den Priestern Belehrung über folgenden Fall: Gesetzt, es trägt jemand im Zipfel seines Gewandes heiliges Fleisch und berührt darnach mit seinem Zipfel Brot . . . wird dieses dadurch heilig?‘ Da gaben die Priester zur Antwort: ‚Nein‘.“

Es handelt sich hier freilich vor allem um die Frage, ob das heilige Fleisch das profane Brot durch eine Berührung heilig mache. Der Zipfel des Gewandes hat an dieser Stelle nicht mehr die Bedeutung, die er in den Zeiten hatte, als der Brauch aufkam, das heilige Opferfleisch in ihm zu verwahren. Welcher war aber der Grund zu dieser Sitte? Wir wissen keine andere Antwort als die, daß die besonderen im Kleiderzipfel liegenden magischen Kräfte den Anstoß zur Entstehung dieses Brauches werden gegeben haben[1]. Man mag vorderhand über die Erklärung dieses Glaubens, der sich an den Kleiderzipfel knüpfte, verschiedener Meinung sein, das Vorhandensein desselben wird nach den bisherigen Beispielen kaum in Frage gestellt werden können. Von dieser gewonnenen Erkenntnis aus treten wir nun an mehrere andere alttestamentliche Stellen heran, die erst durch dieselbe ihre richtige Deutung erfahren dürften. Die erste derselben ist I Sam 15_{27}. Wir erfahren im vorhergehenden, daß es zwischen Samuel und Saul wegen der Verschonung der Amalekiter zu einem Zusammenstoß gekommen

[1] Daß der Kleiderzipfel der gewöhnliche Ort für die Tasche gewesen sei, ist durch keine Stelle des AT bezeugt. Man trug vielmehr verschiedene Dinge auch im Kleiderbusen sowie in besonderen Beuteln.

ist. Samuel hat dem Saul ein künftiges Strafgericht von seiten Jahwes verkündet, weil er an den Gefangenen nicht den Bann vollstreckt hat. Es heißt dann wörtlich:

„Als sich nun Samuel zum Gehen wandte, da erfaßte jener den Zipfel seines Mantels; der aber riß ab. Da sprach Samuel zu ihm: ‚Abgerissen hat heute Jahwe das Königtum über Israel von dir . . .'."

Nach den Worten, die Samuel, bevor er sich von Saul abgewendet, zu diesem gesprochen hat, könnte man schließen, daß sein gefälltes Urteil ein endgültiges war. Dies scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein. Denn erst, nachdem der Zipfel seines Gewandes, den Saul hilfeflehend erfaßt hat, abgerissen ist, spricht Samuel die furchtbaren Worte: „Abgerissen hat Jahwe das Königtum über Israel von dir".

Es war ein Omen, und zwar im Gegensatze zu den zufälligen ein erwartetes, das hier an den Menschen herantrat. Allein die Form zu diesem Omen wurde dem Gedanken entliehen, daß bei dem mit dem Geschicke des Menschen schon an und für sich enge verbundenen Mantel eine ganz besondere Bedeutung der Zipfel desselben gewonnen hatte. Noch wahrscheinlicher wird diese unsere Deutung obiger Stelle durch die folgenden, aus denen ebenfalls folgt, daß der Zipfel eines Kleides für das Schicksal eines Menschen von entscheidender Bedeutung sein kam. I Sam 24 wird erzählt, daß David vor Saul fliehen muß. Saul zieht sich in eine Höhle zurück, in der sich ohne sein Wissen David befindet. Dessen Gefolge ermahnt David, die günstige Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen zu lassen, ohne an Saul Rache zu nehmen.

v. 5b f.: „Da stand David auf und schnitt von dem Mantel, den Saul trug, heimlich einen Zipfel ab. Nachher aber schlug David das Gewissen darüber, daß er den Zipfel von Sauls Mantel abgeschnitten hatte, und er sagte zu seinen Leuten: ‚Gott strafe mich, wenn ich gegen meinen Herrn, den Gesalbten Jahwes, so etwas verüben sollte, daß ich Hand an ihn legte. . .'."

Nun wird erzählt, daß David aus der Höhle heraustritt und dem inzwischen weitergegangenen Saul zuruft, er hätte ihn töten können, das könne der heimlich abgeschnittene Zipfel bezeugen, habe es aber doch nicht tun wollen.

David sagt hier nicht ganz die Wahrheit. Wie der Wortlaut des Textes zeigt, hat er den Zipfel abgeschnitten, nachdem ihn seine Begleiter aufgefordert hatten, Saul zu töten. Dann aber reut ihn diese Tat und er läßt Saul am Leben. Warum aber schnitt David zuerst Sauls Kleiderzipfel ab, ohne ihn gleich kurzerhand niederzustoßen? Warum erst diese scheinbar überflüssige Tat? Sie muß doch irgendeinen

Zweck gehabt haben, wenn sie der Erzähler auch später in seiner Weise verwendete. Dieser Zweck wird leicht erkennbar, wenn man diesen hier geschilderten Vorgang im Lichte unserer obigen Ausführungen betrachtet. Bevor David es wagen konnte, Saul zu töten, wollte er erst Macht über ihn gewinnen. Und dies erreichte er dadurch, daß er den Zipfel an Sauls Gewande in seinen Besitz brachte. Dann aber reute ihn diese seine Tat, mit der er nach dem unzweideutigen Texte etwas für Saul Schlechtes geplant hatte.

Mit dem Kleiderzipfel bedeckte man einen Menschen, wenn man ihm seinen besonderen Schutz angedeihen ließ (cf. oben!), mit dem Zipfel des Gewandes stand auch das Schicksal des Menschen in Verbindung. Hier war es der Kleiderzipfel des Saul, der diese Rolle zuerteilt erhielt, in der vorigen Erzählung der des Samuel, der über das Schicksal Sauls zu entscheiden hatte. Bedarf es nun aber noch für diese unsere Deutung der erörterten alttestamentlichen Stellen eines schlagenden Beweises, so kann derselbe aus den jüngst gefundenen aramäischen Papyrus von Elephantine erbracht werden. Es heißt dort unter den Sprüchen des weisen Achikar, Pap 57 I 13 f.[1]:

„Wenn dich ein Frevler an den Zipfeln deines Gewandes faßt, so laß es in seiner Hand! Dann nahe dich (nämlich kultisch!) zu Schamasch, und er wird ihm das Seine nehmen und dir geben.“

Das Rauben des Zipfels, beziehungsweise des Gewandes wird als besonderer Frevel gewertet; Schamasch ist hier nicht nur irdischer, sondern auch göttlicher Richter. Der Frevler hat mit dem Kleiderzipfel des Menschen über ihn Gewalt gewonnen, und ein Gott ist nötig, um ihn von diesen Gewalten wieder zu befreien.

Hierher gehört vielleicht auch folgende alttestamentliche Stelle, die mit ähnlichen Gedankengängen in Zusammenhang zu stehen scheint. Es ist dies Hes 5_3, wo gesagt wird, daß der Prophet den Rest seiner Haare, die den geretteten Teil des Volkes versinnbilden, in seinem Kleiderzipfel birgt. Wenn die Araber[2] über Gefangene für alle Zeit Gewalt erlangen wollen, so pflegen sie ihnen einige Haare abzuschneiden. Dieser Glaube wird bei der Handlungsweise Hesekiels wohl mitwirkend sein. Am sichersten aber birgt er sie im Zipfel seines Gewandes, dort, wo auch die Priester das heilige Fleisch zu verwahren pflegen.

Die Annahme ist nun wohl kaum möglich, daß an allen diesen erörterten Stellen die Nennung des Kleiderzipfels eine zufällige sein sollte. Viele dieser Stellen wären uns dann geradezu unverständlich. Warum

---

[1] Übersetzung nach SMEND, OLZ 1912, 13, Sp. 392.

[2] Vgl. SMITH, Relig. d. Semiten S. 249, Anm.

schneidet David (in böser Absicht und mit dem festen Willen, Saul zu töten!) den Kleiderzipfel desselben ab? Warum verwahrte man das heilige Fleisch im Kleiderzipfel? Warum breitet man über jemand gerade den Kleiderzipfel und nicht das ganze Gewand, was doch natürlicher wäre? usw. Auf diese Frage kann nur die eine Antwort eine befriedigende sein, die wir schon gegeben haben, daß nämlich am Kleide, das an und für sich schon im Rufe magischer Kräfte stand, besonders der Zipfel als der Sitz solcher galt. Wie das Kleid zu einer solchen Bedeutung gelangte, deuteten wir schon an. Es umschloß den wunderwirkenden Menschen und wurde dadurch der ihm innewohnenden Kräfte teilhaftig. Wie ist aber der an den Zipfel sich knüpfende Glaube zu erklären? Diesbezüglich kann unsere Antwort vorderhand nur dahin lauten, daß wir über die Entstehung dieses Glaubens nichts Genaues sagen können und uns einstweilen mit seiner Feststellung begnügen müssen[1].

Was haben wir aber unter den magischen Kräften zu verstehen, die sich in dem umhüllenden Gewande ansammeln und sich von da andern mitteilen können?

Eine dem primitiven Menschen geläufige Anschauung ist es, daß sich die Körperseele auf die Kleider, den Schmuck usw., den der Mensch anhat, überträgt (cf. WUNDT, Völkerpsychol. II 2, 1906 S. 3 ff.). Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir am ehesten die an das Kleid sich knüpfenden Vorstellungen erklären können. Bewußt werden sich die Verfasser der betreffenden Stellen dieses ursprünglichen Gedankens nicht mehr gewesen sein; allein auf ihn ließen sich die erörterten Sitten und Gebräuche leicht zurückführen.

Gleichwie das Kleidungsstück im Glauben des alten Israel die Eigenschaft hatte, an den Eigenheiten desjenigen, der es trug, einen gewissen Anteil zu haben, so sah man auch in der Fußbekleidung mehr als die bloße Hülle eines Körperteiles. Auch ihre Bedeutung stieg in dem Maße, in dem der nackte Fuß in der Vorstellungswelt der Israeliten in den Ruf magischer Kräfte gelangt war. Während wir aber in dem vorhergehenden Abschnitte bloß die wunderwirkende Bedeutung der Umhüllung des Menschen erörterten, wird es hier notwendig sein, sowohl die verschiedenen Vorstellungen, die sich an die Fußbekleidung knüpften,

---

[1] Prof. HERRMANN in Rostock macht mich auf folgende ägyptische Parallele aufmerksam, die sich bei ROEDER, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten 1915. S. 116 findet. Hier werden Zaubermittel genannt, durch die ein Kind vor gewissen Krankheiten geschützt werden soll. Wir lesen daselbst: „Ich habe für es einen Schutzzauber gegen dich gemacht aus Kräutern ... und aus Knoblauch, der dir schadet ... und aus einem Fischschwanz und aus einem Kleiderzipfel (!) und aus dem Rückgrat eines Barsches". An dieser Stelle tritt uns der magische Charakter des Kleiderzipfels unzweideutig entgegen.

als auch diejenigen, die mit dem nackten Fuße selbst verbunden wurden, zu erörtern. Daß sich diese beiden Gruppen nicht werden völlig trennen lassen, liegt in der Natur der Sache. Ist doch die eine durch die andere bedingt, und stehen sie einander doch wie Ursache und Wirkung gegenüber.

Wir beginnen unsere Untersuchungen mit einer Erörterung derjenigen Stellen des AT, die uns von der Anschauung berichten, daß heiliger, Gott geweihter Boden nur mit bloßen Füßen betreten werden darf. Wir finden dieselbe einmal bei der Erscheinung Jahwes im Dornbusche (Ex 3), wo derselbe Mose folgende Worte (v. 5) zuruft:

„Tritt nicht näher herzu! Ziehe deine Schuhe aus; denn die Stätte, auf die du trittst, ist heiliger Boden."

Diese Worte finden sich in nahezu völlig gleicher Form Jos 5_{15}. Hier sagt der ‚Anführer des Kriegsheeres Jahwes' zu Josua, der ihn um seinen Rat bittet:

„Ziehe deine Schuhe aus! denn die Stätte, auf der du stehst, ist heilig."

Die letztere Stelle ist ein Fragment, da hier die Erzählung plötzlich abbricht. Die betreffenden Worte aber, weil sie sich auch Ex 3_4 finden, für einen späteren Zusatz zu halten[1], liegt kein zwingender Grund vor. Es kann dies eine Formel gewesen sein, die immer angewendet zu werden pflegte, wenn sich jemand anschickte, den heiligen Bereich Gottes zu betreten. Es war eben verpönt, sich mit Schuhen an den Füßen seinem Gotte zu nahen, eine Anschauung, die auch noch das Judentum kannte, was aus einer Stelle der Psalmen Salomos (2_2) hervorgeht:

„Fremde Heiden bestiegen deinen Altar,
Betraten ihn übermütig in ihren Schuhen."

Diese Sitte ist uns aber nicht nur aus alttestamentlichen und jüdischen Schriften bekannt, sondern wir finden sie auch bei anderen semitischen Völkern wieder. So pflegten in Cadiz, einer tyrischen Kolonie an der spanischen Küste, die Priester im Tempel des Herkules, des tyrischen Melkart, bloßfüßig ihren Dienst zu verrichten[2]. Von den Arabern berichtet WELLHAUSEN[3], daß sie den Hagg um die Ka'aba barfuß zu vollführen pflegten und dabei die Schuhe in der Hand hielten. An diese Daten reiht sich aus moderner Zeit an, was CURTISS[4] von einem seiner

[1] So HOLZINGER (bei KAUTZSCH).
[2] FRAZER, Adonis-Attis-Osiris, 1906 S. 36.
[3] aaO. 110.
[4] aaO. 211.

Kameeltreiber erzählt. Dieser zog beim Betreten eines Heiligtums seine Schuhe aus und küßte den Boden. Vielleicht ließe sich noch dazu darauf hinweisen, daß nach den ältesten babylonischen Libationsstelen[1] den Göttern nackt geopfert wurde.

Nebst dieser gemeinsemitischen Sitte, beim Betreten eines Heiligtums oder überhaupt in der Nähe der Gottheit keine Schuhe an den Füßen zu tragen, knüpfen sich auch sonst noch verschiedene Vorstellungen an den Fuß und seine Umkleidung. Den Brauch, seine Schuhe von den Füßen zu tun, finden wir nämlich auch unter den israelitischen Trauerriten. Jes 20_2 befiehlt Jahwe dem Propheten, der durch seine Kleidung die künftige Trauerzeit des Volkes veranschaulichen soll:

„Wohlan, ziehe das härene Gewand von deinen Hüften ab und ziehe deine Schuhe von deinen Füßen. Und er tat also, so daß er ohne Obergewand und barfuß einherging."

Mch 1_8 kleidet Micha seine Trauer um sein Volk in folgende Worte:

„Darum will ich wehklagen und jammern,
Barfuß[2] und ohne Obergewand einhergehen."

Als David voll Trauer über Absaloms Empörung den Ölberg besteigt, lesen wir über ihn II Sam 15_{30b}:

„Und er ging barfuß. . . ."

Alle diese drei alttestamentlichen Stellen, bei denen es wenigstens bei zweien mit Sicherheit feststeht, daß man im alten Israel zum Zeichen großer Trauer die Schuhe von den Füßen zu ziehen pflegte, handeln von einer Trauer mehr allgemeinerer Art. Von einer solchen um einen Toten ist aber Hes 24_{17} die Rede, wo Gott dem Propheten befiehlt, sein verstorbenes Weib nicht weiter zu beklagen, und zu ihm sagt:

„Schuhe tue an deine Füße . . .".

Da alle Trauerbräuche entweder auf die Trauer um Tote oder auf die Furcht vor den Toten zurückzuführen sind, so wird auch unsere Hesekielstelle als diejenige anzusehen sein, die uns von allen hier angeführten am deutlichsten sagt, daß das Ablegen der Schuhe auch bei einer Trauer allgemeinerer Art im letzten Grunde seinen Ursprung in einem Totenbrauche hat. Hierbei ist aber noch zu bemerken, daß diese Trauerbräuche bei Todesfällen nicht einer seelischen Stimmung zuzuschreiben, sondern daß dieselben an den Totenbräuchen orientiert sind.

---

[1] GRESSMANN, Altorient. Texte u. Bilder, 1909, II, 76, u. ö.

[2] Wörtlich: „ausgezogen" (vgl. GES.-BUHL HWB). An dieser Stelle kann es „barfuß" heißen, an der vorhergehenden und folgenden muß es so lauten.

Ziehen wir dies in Betracht, so dürfte dazu eine Stelle aus dem bekannten babylonischen Gilgameschepos von Interesse sein (Tafel XII, 20 ff.). Gilgamesch will seinen toten Freund Engidu über das Schicksal des Menschen nach dem Tode befragen und zu diesem Zweck dessen Totengeist beschwören. Vorher werden ihm betreffs seines Verhaltens hierbei Ratschläge zuteil, wobei es unter anderem heißt:

„Das Szepter darfst du nicht in deine Hand nehmen,
Sonst werden die Totengeister vor dir erzittern;
Schuhe darfst du nicht an deine Füße tun,
Lärm zur Erde hin darfst du nicht machen."

Als Grund, weshalb bei einem näheren Verkehr mit den Totengeistern der Mensch keine Fußbekleidung tragen soll, wird der angegeben, daß dieselbe Lärm verursachen könnte. Wir haben nun freilich allen Grund anzunehmen, daß dies nicht der ursprüngliche Gedanke dieses Brauches gewesen sein wird. Andererseits dürfen wir ihn auch nicht gleich von der Hand weisen. Da man sich auch im AT (cf. Jes 14_9 Hi 26_5) die Totengeister als umherirrende Schatten vorstellte, die ob einer Sache in Schrecken geraten können, so ist es nicht unmöglich, daß auch dem alttestamentlichen Brauche, bei Todesfällen keine Schuhe zu tragen, derartige Erwägungen zugrunde liegen könnten, wie sie im Gilgameschepos vorliegen; dergestalt, daß der Mensch mit seinen Toten in naher Berührung bleiben und sie mit dem Geräusche seiner Schuhe nicht erschrecken wollte.

Solche Erklärungen religionsgeschichtlicher Bräuche, wie sie hier das Gilgameschepos bietet, sind aber von vorneherein skeptisch zu beurteilen. Wir haben es hier vor allem mit einem Kunstepos zu tun, und wenn solche auch viel altes Material überliefern, so spielt bei ihnen die Spekulation doch eine viel zu große Rolle, als daß man sie dem frischsprudelnden Quell lebendigen Volksglaubens gleichsetzen und die in ihnen ausgesprochenen Gedanken gleich hoch einschätzen könnte. Schließlich müssen wir doch einen Zusammenhang zwischen der Vorschrift, das Heiligtum bloßfüßig zu betreten und der Sitte bei Todesfällen, keine Schuhe an die Füße zu tun, aufrecht erhalten, so daß wir uns der Deutung des letzteren Brauches durch das babylonische Gilgameschepos nicht werden anschließen können. Jedenfalls aber lehrt uns die angeführte Stelle aus dieser Dichtung, daß auch bei den Babyloniern ein Zusammenhang zwischen den Totengeistern und dem Tragen von Schuhen seitens des Menschen angenommen wurde. Was nun das AT betrifft, so können wir unsere bisherigen Ergebnisse dahin zusammenfassen, daß es eine bei den Hebräern gebräuchliche Sitte war, dann keine Schuhe

an seine Füße zu tun, wenn man in den heiligen Bereich Gottes trat oder wenn sich der Mensch bei Todesfällen die Totengeister in seiner Nähe weilend dachte. In beiden Fällen sind es überirdische Mächte und Gewalten, die den Menschen zu einer solchen Handlungsweise veranlassen. Welche Gedanken derselben aber zugrunde liegen, läßt sich vorderhand noch nicht klar erkennen.

Forschen wir aber weiter nach, welche Vorstellungen sich im Alten Orient noch an den menschlichen Fuß knüpften, so ist vor allem zu erwähnen, was CURTISS[1] von einem Weibe der Ssleb-Araber berichtet. Dieses nahm an den Menschen dadurch Heilungen vor, daß es ihnen die Hand auflegte oder den Fuß aufsetzte; ibid. S. 103 erzählt er, daß einst eine christliche Frau von Mohammedanern gebeten wurde, Kranke mit ihrem Fuße zu berühren; sie berührte sie aber mit der Hand. Wir sehen, der Fuß galt bei den Semiten allgemein als ein Werkzeug, um Kräfte, die in dem menschlichen Körper verborgen sind, auf die nächste Umgebung hinüberzuleiten.

Der Fuß kann aber nicht nur magische Kräfte ausströmen, sondern er kann solche auch von außen in sich aufnehmen. Dies zeigt uns ein von SMITH[2] überlieferter spätsyrischer Brauch. Einem Knaben, der die religiöse Weihe durch ein Opfer erhielt, wurden die Füße mit dem Felle dieses Opfertieres umkleidet. Was kann dies anderes bedeuten, als daß die Kräfte, die durch das dargebrachte Opfer dem Knaben zugute kommen sollten, gerade durch die Füße in seinen Körper eindringen sollten? In gleicher Weise wird es auch zu verstehen sein, wenn es von einer phönizischen Bauurkunde[3] heißt: „Damit sie mir sei eine Erinnerung und ein guter Name unter den Füßen meines Herrn Baʿalschamaim".

Daß der Mantel in den Ruf des Besitzes wunderwirkender Kräfte gelangte, deuteten wir dahin, daß sich die seelischen Kräfte des mit besonderen Geistesgaben ausgestatteten Menschen auf seine Kleidung übertrugen. Wir können daher von vorneherein vermuten, daß sich auch bei dem Fuße werden ähnliche Anschauungen herausgebildet haben. Diese unsere Vermutung bestätigt sich auch in der Tat. Nicht nur dem Fuße, sondern auch seiner Umhüllung sprach man die Fähigkeit zu, durch eine Berührung mit ihrer Umgebung auf diese in irgendeiner Richtung einwirken zu können. Das Berühren eines Landes mit der Fußsohle bedeutete soviel wie die Besitzergreifung desselben (cf. Jos 4 $_{18}$, Jes 37 $_{25}$). Dasselbe gelangte aber auch dadurch zum Ausdruck, daß

---

[1] aaO. 63.

[2] aaO. 335.

[3] LIDZBARSKI, Nordsem. Epigr. I, S. 418

man auf eine Sache seinen Schuh warf. In Ps 60 $_{10}$ (cf. Ps 108 $_{10}$) ruft der Sänger jubelnd aus:

„Moab ist mein Waschbecken,
Auf Edom werfe ich meinen Schuh,
Über Philistäa jauchze ich.“

Wie aber das Werfen des Schuhes auf ein Land usw. die Besitzergreifung desselben seitens des Werfenden bedeutete, so pflegte man auch den Verzicht auf eine Sache dadurch zum Ausdrucke zu bringen, daß man seine Schuhe in einem gegebenen Momente auszog, beziehungsweise sich dieselben von jemandem ausziehen ließ. Wir lernen diesen Brauch an einer Stelle des Deuteronomiums (25 $_{9}$) gelegentlich einer Heiratsvorschrift kennen. Für den Fall, daß sich jemand weigern sollte, die sogenannte Leviratsehe einzugehen, ist folgende Bestimmung vorgesehen:

„ . . . so soll seine Schwägerin . . . an ihn herantreten, ihm den Schuh von seinem Fuße abziehen.“

Mit der Verweigerung der Ehe verliert der Mann das Anrecht, das er auf das Weib seines Bruders hatte, und zum Zeichen dieses rechtlichen Verlustes muß er sich von seiner Schwägerin seine Schuhe nehmen lassen; alles Recht ist nunmehr auf ihrer Seite. Wir finden den gleichen Brauch nochmals im Buche Ruth (4 $_{7}$ ff.), wenn auch in einem anderen Zusammenhange. Boas will Ruth zu seinem Weibe machen. Sie hat aber noch einen näheren Verwandten, den sogenannten „Löser“. Bevor Boas Ruth heiraten kann, muß derselbe auf alle seine Anrechte auf Ruth Verzicht leisten. Über diesen Vorgang lesen wir nun an der betreffenden Stelle:

„Nun war vor Zeiten in Israel folgendes Brauch bei der Lösung und dem Tausch, um irgend etwas festzumachen:

Einer zog seinen Schuh aus und gab ihn dem anderen — das diente als Bestätigung in Israel. So sagte denn der Löser zu Boas: ‚Kaufe es für dich!‘ Und zog seinen Schuh aus.“

Es handelt sich um ein Grundstück, das Noomi verkauft. Ihr künftiger Gatte muß dasselbe kaufen. Dieser Kauf kann aber nur dann volle Gültigkeit haben, wenn der nächste Verwandte der Ruth auf alle seine bisherigen Rechte Verzicht leistet. Dies tut er, indem er seinen Schuh auszieht. Der Passus: „nun war vor Zeiten folgendes Brauch in Israel“ zeigt, daß derselbe an unserer Stelle schon eine formalere Bedeutung hatte als an der des Deuteronomiums. Beiden aber liegt der Gedanke zugrunde, daß der Mann mit dem Ausziehen seines Schuhes auf die Ansprüche Verzicht leistet, die er auf ein Weib hat.

Zweitausend Jahre sind vergangen, seit dieser Brauch in Israel üblich war, aber noch heute singt in einem arabischen Hochzeitsliede[1] der Bräutigam seiner Braut zu:

„Du Feingestaltete, laß mich bei dir sein!
Ich bin barfuß und will deinen Schuh anziehen."

Hier begibt sich derjenige, der eines anderen Schuh anzieht, in dessen Gewalt. Trotz des äußeren Unterschiedes ist dennoch auch hier der alttestamentliche Gedanke zugrundeliegend. Hier wie dort handelt es sich um einen Hochzeitsbrauch, hier wie dort knüpfen sich an die Fußbekleidung Verzicht und Aufrechterhaltung der ehelichen Ansprüche. Hierzu könnte die Darstellung eines ägyptischen Grabsteines erwähnt werden[2], auf dem neben einer nackten Frauengestalt ein Kind und zwei Sandalen abgebildet sind. Welche Gedanken könnten zu dieser Abbildung den Anlaß gegeben haben? Nicht die, daß die Frau auch im Jenseits nebst ihrem leiblichen Kinde auch denjenigen Gegenstand bei sich haben wollte, an dem sich im irdischen Leben ihre ehelichen Ansprüche knüpften?

Stellen wir am Schluß die Frage, was wir unter den magischen Kräften zu verstehen haben, die vom Fuße ausgehen und sich seiner Umhüllung, dem Schuh, mitteilen, so wird die Antwort ähnlich der lauten, die wir am Schlusse des vorigen Abschnittes gaben, als es sich darum handelte, die wunderwirkende Bedeutung des menschlichen Körpers zu erklären. War es dort die Anschauung von der Körperseele, die dem Kleide diese Rolle zuerteilte, so wird hier der Glaube an die Organseele mitspielen, die man sich aus den einzelnen Teilen des menschlichen Körpers hervorströmend dachte (vgl. WUNDT, Völkerpsychologie II 2, 1906 S. 29 ff.).

[1] Vgl. LITTMANN, Neuarabische Volkspoesie V 3.
[2] Vgl. ERMAN, Ägyptische Religion 2 S. 165.

[Abgeschlossen den 15. März 1915.]

Die Herkunft Jahwes.

Von Professor Dr. Daniel Völter in Amsterdam.

Nach der israelitischen Überlieferung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Ursprung der Jahwereligion in der Wüste östlich von Ägypten, speziell von Gosen, und südlich von Kanaan zu suchen ist. An dieses Gebiet ist Jahwe ursprünglich fest gebunden, wie sich besonders auch daraus ergibt, daß noch nach der Wüstenwanderung Israels Jahwe von Seir aus den Israeliten in Kanaan zu Hilfe kommt (Jdc $5_{4\ 5}$), und daß selbst noch Elia von Berseba aus in vierzig Tagen und vierzig Nächten zum Gottesberg Horeb oder Sinai zieht, um eine Offenbarung Jahwes zu erlangen (I Reg $19_{3\ 8}$). An dieser Tatsache kann auch der Umstand nichts ändern, daß das Streben, die Mosegeschichte mit der Patriarchen- und Urvätergeschichte in Zusammenhang zu bringen, bei J dazu geführt hat, Jahwe als den Gott der Väter Israels vorzustellen (Ex 3_{16}) und seine Verehrung bis in die Urzeit zurückzuführen (Gen 4_{26}). Und ebensowenig liegt ein Gegenbeweis darin, daß in einigen Nordsyrien angehörigen Namen wie Azrijau von Ja'udi und Jaubi'di der Jahwename als Bestandteil vorkommt. Denn diese Erscheinung erklärt sich am einfachsten entweder aus gelegentlicher Übertragung der Jahweverehrung oder aber daraus, daß ein ursprünglicher mit Israel verwandter, aber versprengter Wüstenstamm in jener Gegend seßhaft geworden ist.

Im Lande Midian am Gottesberg in der Wüste soll dem dahin aus Ägypten geflohenen Mose Jahwe erschienen sein. Und zwar soll er sich ihm da geoffenbart haben im feurigen Dornbusch (Ex 3_{2} ff.), weshalb Jahwe auch Dtn 33_{16} als der Gott, der im Dornbusch wohnt, bezeichnet wird. Der Dorn oder der Dornstrauch scheint also ein für Jahwe besonders charakteristisches Merkmal zu sein. Und es ist denn auch bezeichnend, daß innerhalb jenes Wüstengebiets im Osten Ägyptens, in das die israelitische Überlieferung den Ursprung der Jahwereligion verlegt, nicht bloß die Namen der Wüste Zin (um Kades) und der Wüste Sin (von Elim bis zum Sinai), sondern auch des Gottesberges Sinai ge-

funden werden, die alle mit צֵן = Dorn oder סְנֶה = Dornstrauch zusammenhangen. Es wäre unter diesen Umständen nicht zu verwundern, wenn auch das Jahwezeichen, als Zeichen des im Dornstrauch wohnenden Gottes, in einem spitzen Dreieck oder einem Dorn bestanden hätte.

Zu diesem in der Wüste östlich von Ägypten heimischen Gott Jahwe bietet die ägyptische Überlieferung eine interessante Parallele. In der ägyptischen Landschaft Gosen, die sich vom Delta ostwärts in die Wüste erstreckte, verehrte man einen Gott Har-Sopd, in welchem der lokale Gott Sopd mit dem alten ägyptischen Sonnengott Horus verschmolzen ist[1]. Sopd, der schöne Gott vom Lande Punt, wie er in einem Texte genannt wird[2], ist der Patron der Wüste im Osten Ägyptens. In der Hauptstadt der Provinz Arabia, dem heutigen Saft-el-Henneh, dem alten Per-Sopd, der Stadt des Gottes Sopd (Kesem, gr. Phakusa) im Delta am westlichen Eingang des Wadi-Tumilat hatte er ein Heiligtum[3]. Aber das Gebiet des Kultus dieses Gottes muß sich weit in den Osten erstreckt haben, da selbst die Inschriften in den Kupferminen und an den Felswänden der Berge auf der Sinaihalbinsel von den ältesten Zeiten an des Sopd, des Herrn des Ostens, d. h. von Arabia, gedenken[4].

Das Wort spd, das dem Namen des Gottes zugrunde liegt, bedeutet eigentlich spitz sein, scharf sein, und das Zeichen des spitzen Dreiecks, das dem Gott eigen ist und mit dem sein Name spdw geschrieben wird, stellt nach SPIEGELBERG[5] ursprünglich wohl einen Dorn dar, obwohl das Wort in dieser Bedeutung bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Die Stadt Saft, in welcher der Gott seine Kultusstätte hatte, wird denn auch als Hat-nebes, d. h. die Stadt des Nebes-Baums, bezeichnet, und auf den Abbildungen des Naos von Saft aus der Zeit des Königs Nektanebos I erscheint auch der Gott selbst in Sperbergestalt sitzend unter dem Nebes-Baum[6]. Dieser Baum aber ist identisch mit dem Zizyphus-Lotus W., d. h. dem Lotus-Judendornbaum, der in Nordafrika wild wächst und sich vom gemeinen Judendorn durch längere Stacheln und größere Früchte (eine Art Hagebutten) unterscheidet[7]. Dieser unter dem Lotus-Judendornbaum sitzende Sopd entspricht unmittelbar dem unter dem Dornstrauch wohnenden Jahwe, und wenn der Dornstrauch, in dem Jahwe

[1] ERMAN, Die ägypt. Rel. S. 21; BUDGE, The Gods of the Eg. I 490 f; BRUGSCH, Rel. u. Myth. S. 566 ff.

[2] BRUGSCH, S. 676.

[3] BRUGSCH, S. 566 ff.; ROEDER bei ROSCHER IV, Sp. 569.

[4] BRUGSCH, S. 567; BUDGE II 290.

[5] Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'arch. ég. XXVIII 165 ff.

[6] BRUGSCH, S. 567. 569; BUDGE I 499.

[7] BAEDEKER, Ägypten, 4. A. S. LXXVI.

dem Mose erscheint, feurig ist, so erklärt sich dies gerade von Sopd aus, da dieser die Sonnenscheibe auf dem Haupte trägt[1], wie ja auch der ihm verwandte oder in sein Erbe eingetretene Rê Harachte auf der Abbildung bei BUDGE[2] mit der Sonnenscheibe auf dem Haupt unter dem Nebes-Baum dargestellt ist. Wenn aber Jahwe gerade in der Wüste am Gottesberg im Osten dem Mose unter dem feurigen Dornbusch erscheint oder von Mose da gleichsam gefunden wird, so ist von dem mit Sopd identifizierten Horus wesentlich dasselbe zu sagen, da die Wüste am Eingang von Punt oder das Ostgebirge der Fundort des Horusauges ist[3], das hier dem Sonnenauge entspricht[4].

Zwischen Jahwe und Sopd, beziehungsweise Har-Sopd ergibt sich also auf Grund des Gesagten die merkwürdigste Übereinstimmung. Und da auf genau demselben Gebiet zu gleicher Zeit nicht zwei Götter von ganz derselben Art nebeneinander bestanden haben können, so kommt man notwendig zu dem Schluß, daß Jahwe und Sopd miteinander identisch sein müssen. Die Identität derselben läßt sich denn auch durch eine nähere Vergleichung beider noch weiter erhärten.

Nach seinem ursprünglichen Wesen ist Jahwe allem nach ein Sonnengott gewesen. Das beweisen nicht bloß die Worte in Dtn 33 $_2$: „Jahwe kam vom Sinai her und glänzte ihnen auf von Seir; er ließ sein Licht leuchten vom Gebirge Paran“, sondern das ergibt sich auch schon daraus, daß Jahwe im feurigen Dornbusch, d. h. als die im Dornbusch sich befindende Sonnenscheibe, sich dem Mose offenbart. Geradeso ist auch der unter dem Nebes-Baum sitzende Sopd ein Sonnengott, der als solcher die Sonnenscheibe auf dem Haupte trägt. Und auch das Zeichen des Dreiecks oder Dorns, das Sopd bezeichnet, zeugt für den Sonnencharakter desselben, da dieses Zeichen, das auch dem Sothisstern, d. h. dem strahlenden Sirius, eigen ist, wohl nichts anderes ist als ein Symbol der Strahlen, die von der Sonnenscheibe ausgehen. Bei Sopd sowohl als bei Jahwe deutet also der Dornbusch oder Dornbaum mit seinen Stacheln ohne Zweifel das Strahlenbüschel der Sonne an.

Wenn es in Jdc 5 $_{31}$ heißt, daß diejenigen, die Jahwe lieben, seien wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht, so könnte man daraus schließen, daß Jahwe besonders die aufgehende Sonne repräsentiert. Von Sopd gilt dies ebenfalls. Auch er ist wohl speziell der Gott der aufgehenden Sonne. Das ergibt sich nicht bloß daraus, daß er bezeichnet

---

[1] BRUGSCH, S. 566.

[2] BUDGE, I 474, vgl. dazu S. 479.

[3] SETHE, Zur altägypt. Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war. Leipzig, Hinrichs 1912, S. 14. 16. 21. 22. 24. 25. 33. 39. 40.

[4] Ebenda, S. 33. 37. 38.

wird als der schöne Gott vom Lande Punt, d. h. von dem fernen Ostland zu beiden Seiten des Roten Meeres, sondern auch und besonders daraus, daß er mit Horus verschmolzen und darum auch der Horus des Ostens genannt wird[1]. Denn auch Horus „der Strahlensender, der aus dem Horizont hervorgeht“[2], ist der Gott der aufsteigenden, jugendlichen Sonne[3]. Und da der Himmel bei Tag das „Angesicht“ des Horus ist[4], und dieser selbst wie auch Sopd[5] der Gott mit dem leuchtenden Augenpaar ist, so ergibt sich von da aus noch eine weitere Parallele, sofern auch bei den Israeliten nicht bloß von Jahwes „Angesicht“ geredet wird, das Israel nach seinem Bestimmungsort begleiten soll (Ex 33 $_{12-15}$; vgl. Jes 63 $_{9}$), sondern auch von Jahwes Augen, die beständig auf das Land Israel gerichtet sind, vom Anfang bis zum Ende des Jahres (Dtn 11 $_{11\ 12}$).

Für Jahwe ist nun aber weiter besonders charakteristisch seine enge Beziehung zum Gottesberg Sinai oder Horeb, sei's, daß er am Himmel über dem Berge wohnt und der letztere nur die vornehmste Stätte seiner Offenbarung ist, sei's, daß der Berg selbst als sein Wohnplatz gedacht ist (Ex 3 $_{18\ 19\ 20\ 24\ 33\ 34}$).

Die alttestamentliche Überlieferung läßt uns freilich hinsichtlich des Gottesberges sehr im Unsichern. Gewiß ist eigentlich nur, daß es ein Berg im Osten von Ägypten ist. Was seinen Namen betrifft, so nennt ihn der Elohist und der Deuteronomiker Horeb, aber der die älteste Überlieferung vertretende Jahwist, wie auch der Priesterkodex, nennt ihn Sinai. Dieser Name weist an sich schon am wahrscheinlichsten auf den gewaltigen Gebirgsstock auf der Halbinsel zwischen den beiden Busen des Roten Meeres, mit dem nun einmal der Name Sinai verbunden ist. Und daß die Israeliten am Gottesberg in der Wüste mit den Kenitern in Verbindung traten (Num 10 $_{29}$ff. Jdc 1 $_{16}$ 4 $_{11}$), ist auch ein Beweis dafür, daß man beim Gottesberg an den Sinai in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Namens zu denken hat. Denn die Keniter waren, wie ihr Name andeutet, ein midianitischer Stamm, der das Schmiedehandwerk betrieb, und für Schmiede oder Erzarbeiter war der Sinai seiner Kupferminen wegen natürlich von alters her ein gesuchter Ort.

Freilich scheint manches in unserer Überlieferung dafür zu sprechen, daß der Gottesberg Sinai oder Horeb ein Berg westlich oder östlich von Kades gewesen ist. Aber die unklaren und widerspruchsvollen Detail-

[1] Brugsch, Rel. u. Myth., S. 568. 630; Ägyptologie, S. 452; Wiedemann, D. Rel. d. alten Ägypt., S. 87.

[2] Wiedemann, S. 42.

[3] Ed. Meyer, Art. Horus bei Roscher, I 2, Sp. 2744 ff.

[4] Budge, I 466 ff.; Lange bei Saussaye[2], I, S. 145.

[5] Brugsch, S. 568.

angaben über den Wüstenzug der Israeliten haben wenig Wert. Es liegt ihnen die ohne Zweifel falsche Vorstellung zugrunde, daß die Israeliten aus Ägypten ausgezogen seien, um zum Gottesberg in der Wüste und dann weiter nach Kanaan zu ziehen. Das führte von selbst dazu, den Gottesberg Ägypten näher zu rücken oder jedenfalls in der Richtung nach dem hl. Lande zu suchen. Die Wahrheit wird die sein, daß die israelitischen Stämme Nomaden waren, die in der Wüste zwischen Gosen und dem Sinai umherzogen, wohl auch bis zum Sinai selbst oder wenigstens in seine Nähe kamen und schließlich von Kades aus nach Palästina vordrangen.

Daß in der Tat der Gottesberg der Israeliten der auf der Halbinsel gleichen Namens gelegene Sinai gewesen sein muß, ergibt sich mit besonderer Evidenz gerade aus der Identität von Jahwe und Sopd. Denn auch Sopd war ein am Sinai verehrter Gott, wie die Inschriften in den Kupferminen und an den Felswänden daselbst von den ältesten Zeiten an bezeugen. Die enge Beziehung des Sopd als des Gottes der aufgehenden Sonne zum Sinai ist denn auch sehr begreiflich, da die Schutzgottheit oder die Herrin der Māfekt-Gegend, d. h. der Sinai-Gegend, die Hathor ist[1], die Mutter der Sonne, die Mutter speziell des Horus und des Sopd[2], die Göttin, die wie im Westen zum Berg des Sonnenuntergangs[3], so im Osten zum Berg des Sonnenaufgangs in Beziehung gestanden zu haben scheint[4]. Dazu stimmt durchaus, daß auch nach der israelitischen Auffassung, wie sie noch in jenen bereits zitierten Worten aus Dtn 33 $_2$ zutage tritt, der Sinai der Berg des Sonnenaufgangs ist.

Wir haben nun aber die Verwandtschaft des Jahwe und Sopd noch weiter zu verfolgen. Jahwe ist nach der israelitischen Überlieferung der Gott, der des Nachts in der Feuersäule, bei Tag in der Wolkensäule vor Israel herzieht (Ex 3 $_{21}$). Was zunächst die Feuersäule betrifft, so liegt nichts näher, als hiebei an das Zodiakallicht zu denken, das wie eine patronenförmig am Horizont aufsteigende Säule in den Tropen die Nacht mit seinem milden Glanz erleuchtet. Wenn nach der Erzählung vom Durchzug durchs Rote Meer statt der Wolkensäule, die den Israeliten bei Tag voranzog, die Feuersäule bei Anbruch der Nacht hinter den Israeliten erscheint (Ex 14 $_{19\ 20}$), so spricht auch dies dafür, daß wir es dabei mit dem Zodiakallicht zu tun haben, da dasselbe nach der Abenddämmerung am westlichen Himmel zu sehen ist.

---

[1] Vgl. über die Zeugnisse vom Sinai L. ECKENSTEIN, Moon-Cult in Sinai usw. Ancient Egypt. I 9 ff. Überdies TURAJEFF, Die naophore Statue Nr. 97 im Vatikan, ZÄSA 46, S. 74 ff.

[2] BRUGSCH, S. 569. [3] ERMAN, S. 12.

[4] VIREY, La religion de l'ancienne Égypte, Paris 1910, S. 185.

Repräsentiert nun Jahwe das Zodiakallicht, so tut dies Sopd ohne Zweifel auch. Manche Ägyptologen haben selbst gemeint, daß Sopd nichts anderes als der Gott des Zodiakallichts gewesen sei. Doch ist das nicht richtig. Aber das Zodiakallicht gehört dem Sopd jedenfalls zu. Denn auf dem Schrein aus seinem Kultusort Saft el-Henneh ist, wie auch SPIEGELBERG anerkennt, zweifellos das Zodiakallicht abgebildet. Patronenförmig erhebt es sich da am Horizont unter dem gestirnten Himmel, während sich der Pharao davor anbetend zur Erde niedergeworfen hat[1]. Da das Zodiakallicht wie ein Lichtberg, so glänzend wie die Milchstraße des Himmels oder wohl noch glänzender als diese, am Horizonte aufsteigt, so ließe sich hiemit vielleicht auch die Erzählung in Ex 24_{9-11} in Zusammenhang bringen, wonach Mose und siebzig Älteste auf den Berg stiegen, wo sie den Gott Jahwe sahen, zu dessen Füßen es sich wie aus Saphirplatten aufbaute, so glänzend hell wie der Himmel selbst. Man müßte dann nur Mose auf den Mond und die Ältesten auf die Sterne deuten, was bei Mose, wie ich nachzuweisen gesucht habe, durchaus angezeigt ist[2]. Doch kann man bei der Erzählung auch an einen Besuch auf dem Sinai-Ostberg denken und ein Text auf dem Naos zu el-Arisch liefert dazu sogar eine gewisse Parallele, sofern nach diesem Texte Schu mit seinem Gefolge nach dem Berg am Osthorizont zieht, um seinen Vater Rê Harachte zu sehen[3].

Wie zur Feuersäule Jahwes bei Nacht, so bietet nun Sopd auch eine Parallele zu der Wolkensäule Jahwes bei Tag. Ja auf diese Erscheinung fällt erst von Sopd aus das rechte Licht. Sopd wird nämlich wie mit Horus so auch mit Schu identifiziert[4]. Er wird darum nicht bloß als Har-Sopd, sondern auch als Sopd-Schu bezeichnet. Dieser Schu ist auch ein alter Sonnengott, und zwar ist er speziell der von den Sonnenstrahlen durchleuchtete Luft- und Wolkenraum, der sich bei Tag wie eine Säule zwischen Erde und Himmel stellt[5]. Hier haben wir offenbar die Parallele, und zwar die erklärende Parallele zu der Wolkensäule, in der Jahwe bei Tag vor Israel herzieht. Aber auch daß Jahwe gelegentlich in die Wolke sich hüllt oder in der Wolke erscheint, erklärt sich aus der Beziehung des Schu, beziehungsweise Sopd-Schu zu dem von ihm durchleuchteten Luft- und Wolkenraum, zumal da die „Stützen“

[1] Vgl. die Abbildung bei BRUGSCH, PSBA XV 391 und dazu SPIEGELBERG, aaO. 166.

[2] Vgl. dazu meine Schrift: Jahwe und Mose, Leiden, Brill 1914.

[3] Vgl. ROEDER, Art. Schow bei ROSCHER, IV, Sp. 569. Der Naos von el-Arisch stammte vielleicht aus Saft el-Henneh.

[4] BRUGSCH, Myth., S. 566. 569—571; Ägyptologie, S. 452; ROEDER bei ROSCHER, aaO., Sp. 566. 575. 576. 578.

[5] ERMAN, S. 15; BRUGSCH, S. 431 usw.; ROEDER bei ROSCHER IV, Sp. 571.

des Schu, jedenfalls in der späteren Zeit, auf die Wolken scheinen gedeutet zu werden[1]. Und da Schu auch der Gott ist, der in Sturm und Unwetter sich offenbart und Himmel und Meer in Aufruhr zu versetzen vermag[2], so entspricht er auch damit dem im Gewitter unter Donner und Blitz auf den Sinai herunterfahrenden oder in träufenden Wetterwolken von Seir kommenden Jahwe. Endlich aber stimmen Jahwe und Sopd auch darin überein, daß beide Kriegsgötter sind, wie es sich von der die Mächte der Finsternis vertreibenden aufgehenden Sonne von selbst versteht. Wie Jahwe speziell nach Ex 15 $_3$ und Jdc 5 $_{4\ 5}$ ein Kriegsmann und Kämpfer ist, so ist es auch Sopd (Har-Sopd), denn dieser ist der „Herr der Schlacht", der „Schläger der Bergvölker"[3].

Die Frage, die uns noch übrig bleibt, ist nun aber die, wie es kommt, daß die beiden einander so völlig entsprechenden Götter einen verschiedenen Namen tragen. Bei den Ägyptern heißt der Gott Sopd, bei den Israeliten Jahwe. Aber wie der ägyptische Name Sopd den Gott nach einer auch den Israeliten bekannten Eigenschaft desselben, d. h. nach seinem Symbol, dem Dorn, bezeichnet, so bezeichnet der israelitische Name Jahwe den Gott nach seinem auch den Ägyptern bekannten Wesen. Denn der ägyptische Sopd entspricht als Gott der aufgehenden Sonne dem ägyptischen Chepera und kann Chepera genannt werden, sofern dieser Name eben die ägyptische Bezeichnung für die aufsteigende Sonne oder die Morgensonne ist. Chepera aber bedeutet „der Werdende"[4]. Leitet man nun den Namen Jahwe, wie in Ex 3 $_{14}$ geschieht, ab von הָיָה = werden, so scheint der israelitische Name Jahwe dasselbe auszudrücken wie der ägyptische Name Chepera und ebenfalls eine Bezeichnung für die Morgensonne zu sein.

Wir meinen auf Grund der vorhergehenden Darlegungen Recht genug zu haben, um anzunehmen, daß der ägyptische Sopd und der israelitische Jahwe trotz der Verschiedenheit der Bezeichnung ein und derselbe Gott sind. Sie decken sich ja vollkommen sowohl nach ihren Eigenschaften als nach dem Gebiet, auf dem sie zu Hause sind. Damit soll aber nicht behauptet werden, daß die Israeliten einfach einen ägyptischen Gott übernommen haben. Sopd ist vielmehr sehr wahrscheinlich ursprünglich gar kein ägyptischer Gott gewesen. Er ist wohl von den Ägyptern übernommen worden, aber im eigentlichen Ägypten, abgesehen vom östlichen Delta, nicht eigentlich heimisch geworden. BUDGE meint, daß der

---

[1] ROEDER, aaO. Sp. 572.

[2] MASPERO, Hist. anc. I, S. 170. 178. ROEDER bei ROSCHER IV, Sp. 570. 571.

[3] BUDGE I 498. 499; BRUGSCH, S. 566. 568. 569; WIEDEMANN, S. 87.

[4] WIEDEMANN, D. Rel. d. alten Äg., S. 17; ZIMMERMANN, D. äg. Rel., S. 129.

Gott aus Syrien stamme. Doch läßt sich das nicht beweisen. Wahrscheinlich ist er der Gott der semitischen Nomaden in der Wüste zwischen Gosen und dem Sinai gewesen, und zu diesen Nomaden gehörten die israelitischen Stämme. Ist Sopd, beziehungsweise Jahwe aber auch ursprünglich der Gott dieser Wüstenbewohner gewesen, so hat er doch nicht bloß bei den Ägyptern Aufnahme gefunden, sondern ist umgekehrt wieder der Einfluß Ägyptens auf die östliche Wüste groß genug gewesen, um auch dem Gott dieser Wüste mehr oder weniger den Charakter eines ägyptischen Gottes aufzudrücken. Aber das Bewußtsein, daß es ihr Gott ist, wird bei jenen Nomaden lebendig geblieben sein und damit auch das Bewußtsein ihres Unterschiedes von oder ihres Gegensatzes gegen Ägypten.

Zur Vollständigkeit unserer Beweisführung gehört nun freilich auch noch die Beantwortung der Frage, wer Mose gewesen ist, und wie es kommt, daß Mose zu diesem Gott Jahwe = Sopd in so enger Beziehung steht. Aber dafür kann ich auf meine Schrift Jahwe und Mose[1] verweisen.

---

[1] Brill, Leiden 1914, S. 10—45.

[Abgeschlossen den 14. Juni 1916.]

Die Wolken des „Menschensohns“ (Dan 7 13).

Von Dr. Eduard Hertlein in Jena.

In meiner Besprechung der Stelle Dan 7 13 in: „Die Menschensohnfrage im letzten Stadium“ usf. 1911 (III. Kap. S. 53 ff.) suchte ich unter anderem auch die Frage zu beantworten, weshalb in dem Danielischen Traumgesicht die das Volk Israel versinnbildlichende Menschengestalt auf einem Fahrzeug von Wolken zu dem „Alten“ gefahren komme (so ist wohl עִם עֲנָנֵי שְׁמַיָּא [s. Theodot.] oder עַל־ע'שׁ' [s. LXX] aufzufassen aaO. 65). Ich suchte die Lösung in der Natur jenes Gleichnisses als Inhalts einer nächtlichen Vision (S. 66), wie ich auch sonst bestrebt war, scheinbare Schwierigkeiten mit dem Hinweis hierauf zu beseitigen (S. 72 ff. 177 f.). Ich erklärte den in Rede stehenden Zug des Bildes auch deshalb für wohl begreiflich, weil in hebräische Gleichnisse so leicht Vorstellungen einfließen, die nur durch den Gedanken an die verglichene Sache statt an das Bild geweckt werden, also eigentlich zur Deutung gehören. So konnte sich hier das Bewußtsein in den Vordergrund drängen, daß es sich um eine Handlung Gottes, um einen überirdischen Vorgang handle, wobei naturgemäß überirdische Mittel, wie es die Wolken sind, zur Verwendung kommen (S. 66). Den so beschrittenen Weg möchte ich in keiner Weise verlassen. Doch glaube ich, es lasse sich noch ein besonderer Grund denken, weshalb die menschliche Gestalt gerade auf Wolken fährt.

Es gibt nämlich eine alttestamentliche Stelle, die wohl dem Apokalyptiker vorschwebte, als sich dieser Zug in seine Vision einfügte. Wir werden auf sie geführt, wenn wir die Art und Weise beachten, in der Pseudodaniel auch sonst seine visionären Gestalten mit kennzeichnenden Eigenschaften auszustatten suchte. Besonders durch J. BÖHMERs vortreffliches Buch: „Reich Gottes und Menschensohn im Buch Daniel“

(Leipzig 1899) kann man sich belehren lassen, wie vielfach die Danielische Bildersprache sich auf theologischer, schriftdeutender, an einzelne Stellen des geheiligten Textes anknüpfender Reflexion aufbaut und wie sie dadurch in der Wahl ihrer Bilder bestimmt wird (so in der des Löwen usf. für die Weltreiche; vgl. auch meinen „Daniel der Römerzeit" 1908, S. 31. 35). Aus diesem Grund ist auch anzunehmen, daß das Bild des Menschen für das Gottesreich durch Ps 80_{18} veranlaßt worden ist, jene Bibelstelle, in der das Volk Israel als „der Mann der Rechten Jahwes" und „der Menschensohn, den er sich kräftig aufgezogen hat", bezeichnet wird (s. meine „Menschensohnfrage" S. 62. 174 f.). Die Wolken aber, auf denen in Dan 7_{13} diese Bildgestalt für die künftigen Weltbeherrscher jüdischer Abkunft zu ihrem höchsten Gerichts- und Lehensherrn fährt, dürften wohl ihren Ursprung in Jes 60_{8a} haben: „Wer sind diese, die gleich einer Wolke daherfliegen?" Dieses ganze Kapitel eröffnet ebenso wie Dan 7_{13} (und die Deutung hievon in v. 18 22 27) die glänzendste Aussicht auf die unbeschränkte Herrschaft Israels (Jes 60_{9}: „. . . Jahwe verherrlicht dich"; vorher spricht Jahwe: „die Tarsisschiffe segeln heran, um dich heimzubringen", ganz wie in Dan 7_{13} Israel vor Jahwe gebracht wird. Jes 60_{10}: „Könige werden dich bedienen . . ." v. 12: Das Volk und Reich, das dir nicht untertan sein will, wird untergehen usf.). Es wäre leicht verständlich, daß der Verfasser, der in einer Zeit schwerer Not seinem Volk nicht bloß Trost bieten, sondern auch die herrlichste Zukunft enthüllen wollte, gerade an dieses deuterojesajanische Kapitel dachte und seine Leser darauf hinweisen wollte.

Man könnte einwenden: nach der vorgetragenen Annahme wäre die in Jes 60_{8} verglichene Sache oder Person (das Volk Israel) von dem Bilde, das in derselben Stelle auf sie angewendet wird (der Wolke), getrennt und beide wären — das Volk unter einem anderen und anderswoher (Ps 80) bezogenen Bild (dem eines Menschen) — in einen neuen Bildrahmen (Dan 7) nebeneinander gestellt. Bild und Gegenbild wären also hier zu Sonderbestandteilen eines neuen Gleichnisses gemacht. Darf man dem Verfasser von Dan 7 ein so gekünsteltes und kompliziertes Verfahren zutrauen?

Es ist in der Apokalyptik in der Tat nicht unmöglich. Das beweist Test. Naphth. 5. Dort findet man das in Dtn 33_{17} auf den Stamm Joseph angewendete Bild eines Stieres („Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier; wie eines Wildochsen sind seine Hörner") wiederum

gebraucht, und zwar in der Weise, daß neben dem Patriarchen Joseph der ihn abbildende Stier erscheint. Joseph besteigt ihn und läßt sich auf ihm — der Stier hat Adlersflügel aus Dtn 32 11 und Ex 19 4 — in die Höhe tragen. Damit soll das politische Übergewicht des Stammes Joseph namentlich über Juda zur Darstellung gebracht werden, ganz wie in Dan 7 13 die Herrschaft Gesamtisraels über die Völker der Welt. In dieser Stelle und in Naphth. 5 ist die Wirkung der apokalyptischen Reflexion auch insofern die gleiche, als beidemale ein zweiter verbildlichender Gegenstand zum Fahrzeug eines ersten, persönlich gedachten geworden ist.

Die Wolken der berühmten Danielstelle hätten ihren Ursprung im Deuterojesaja und die Parallele zu der Stelle aus den zwölf Testamenten wäre noch genau genug, auch wenn עִם (statt עַל) die ursprüngliche Lesart sein und bloße Begleitung (Bewegung der Menschengestalt neben den Himmelswolken) ausdrücken sollte.

Man hat mehrfach die Wolken von Dan 7 13 benützt zum Beweis für den übermenschlichen Charakter des „Menschensohns". Nach den vorstehenden Ausführungen fällt vollends jeder Anlaß hiezu dahin. Solche Nachweise entziehen namentlich auch der jetzt so beliebten Kombination jener menschlichen Gestalt mit mythologischen Wesen (durch GUNKEL, GRESSMANN, BOUSSET) ihre Haltbarkeit.

[Abgeschlossen den 4. Januar 1917.]

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

† Ahlstedt. J. H., Böckerna i Gamla Testamentet. Stockholm 1916. 8°.

† Barnes, W. M., A Companion to the Biblical Studies. Cambridge 1916. 690 S. 8°.

Bezold, Carl, Die Entwicklung der semitischen Philologie im Deutschen Reich. Akademische Rede, am 22. November 1916 gehalten. Heidelberg 1917. 40 S. 4°.

† Cooke, G. A., Driver and Wellhausen, s. Harvard ThR 1916, 3, 249–257.

† Eiselen, P. C., The Books of the Pentateuch. Origin, Contents, and Significance. New York 1916. 8°.

† Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. II. Progr. Berlin 1916. 91 S. Lex.-8°.

† Rosenthal. Die Bibel im Lichte der altbabylonischen Gesetzgebung, s. Jeschurun 1916, 12, 682—689.

Smith, H. Preserved, Francis Brown — An Appreciation, s. AJSL XXXIII, 2 (Jan. 1917), 75—88.

† Wilson, R. G., The Silence of Ecclesiasticus concerning Daniel, s. Princeton ThR 1916, 418—474.

Hölscher, G., Über die Entstehungszeit der «Himmelfahrt Moses» II s. ZNW 1916, 3, 149—158.

2. Text und Übersetzungen.

Bible, La sainte. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. La Bible du Centenaire. Première Livraison: Genèse—Exode 1—9, 16. Paris 1916. 80 S. Fol.

Aus dem Buch der Bücher. Feld-Bibel hrsg. vom Verband der Deutschen Juden. 446 S. 12°.

Davies, T. Witton, Beibl Esgob Morgan a'r Beibl Hebraeg. 14 S. Gr.-8°.

† Euringer, S., Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes, s. BZ 1916, 2, 97—116.

v. Gall, Aug. Freiherr, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. 4. Tl. Numeri. Gießen 1916. S. 265—359. Lex.-8°.

† Liber Geneseos. Textum hebraicum emendavit, latinum vulgatum addidit Prof. Dr. Godofredus Hoberg, Ed. II. Freiburg i. B. [1917]. VIII, 417 S. Kl.-8°.

Gressmann, H., Les témoignages de la langue hébraïque, s. RThPh 1916, Sept.-Okt., 229—237.

† Kilgour, R. W., Arabic Versions of the Bible, s. Moslem World 1916, 4, 383—388.

Mercati, G., Chi sia l'autore della nuova versione dall' ebraico del codice veneto greco VII, s. RB 1916, 3/4, 510—526.

Naville, Édouard, The Text of the Old Testament. The Schweich Lectures 1915. London 1916. VIII, 82 S. Gr.-8°.

† Psalterii Bononiensis, Supplementum. Incerti auctoris explanatio psalmorum graeca. Ad fidem cod. ed. V. Jagić. Wien 1917. XI, 320 S. Lex.-8°.

Reider, Joseph, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila, Chapter IV and Appendixes, s. JQR VII, 2 (Jan. 1917), 287—366.

† Wiener, H. M., Further Readings from the Codex Huntingtonianus, s. BS 1916, Oct., 635—639.

† Worrell, W. H., The Coptic Psalter in the Freer Collection. New York 1916. 4°.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

3. Altes Testament und Altertum.

Carnoy, A. J., Iranian Views of Origins in connection with Similar Babylonian Beliefs, s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 300—320.
Ebeling, Erich, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern, s. ZDMG 1916, 3/4, 532—538.
Jastrow, M., Jr., Sumerian and Akkadian Views of Beginnings, s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 274—299.
Jastrow, Morris, Jr., Sumerian Myths of Beginnings, s. AJSL XXXIII, 2 (Jan. 1917) 91—144.
† Landersdorfer, S., Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. Mit 2 Taf. Münster 1917. VIII, 102 S. Gr.-8°.
Langdon, S., Critical Notes upon the Epic of Paradise, s. JAOS 36, 2 (Sept. 1916), 140 bis 145.
Langdon, S., The necessary Revisions of the Sumerian Epic of Paradise, s. AJSL XXXIII, 3 (April 1917), 245—249.
Lods, Ad., Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute, ses rapports avec la Genèse, s. RThPh Nov.-Déc. 1916, 269—286.
Noordtzij, A., Een Babylonisch Scheppingsepos? s. Geref ThT 1916, Oct., 189—206.
Prince, J. Dyneley, Further Notes on the So-Called Epic of Paradise, s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 269—273.
Bork, Ferd., Ist das Hettitische arisch?, s. OLZ 1916, 10, Sp. 289—296.
Geller, S., Die Rezension von «Ištars Höllenfahrt» aus Assur, s. OLZ 1917, 2, Sp. 41 bis 47; 3, Sp. 65—72.
Jastrow, M., Jr., In Memoriam William Hayes Ward, s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 233—241.
Jeremias, A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. völlig neu bearb. Aufl. Mit 306 Abb. u. 2 Karten u. ausführlichen Motiv- und Sachregistern. Leipzig 1916. XVI, 712. Lex.-8°.
Luckenbill, D. D., On the Opening Lines of the Legend of Sargon, s. AJSL XXXIII, 2 (Jan. 1917), 145 f.
Luckenbill, D. D., and T. G. Allen, The Murch Fragment of an el-Amarna Letter, s. AJSL XXXIII, 1 (Oct. 1916), 1—8.
Nies, James B., A Net Cylinder of Entemena, s. JAOS XXXVI, 2 (Sept. 1916), 137—139.
Rolfe, Deette, Environmental Influences in the Agriculture of Ancient Egypt, s. AJSL XXXIII, 3 (April 1917), 157—168.
Sayce, A. H., The Discovery of the Tel el-Amarna Tablets, s. AJSL XXXIII, 2 (Jan. 1917), 89 f.
Ungnad, A., Zur Lesung des Gottesnamens *ilu* NIN. IB, s. OLZ 1917, 1, Sp. 1—7.
Weber, O., Bemerkungen zu den von Böhl veröffentlichten Boghazköi-texten, s. OLZ 1916, 12, Sp. 368—373.
Weidner, E. F., Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, Erster Teil. (LSSt VII, 1/2). Leipzig 1917. VIII, 152 S. 8°.
Weil, R., La fin du Moyen Empire égyptien. Compléments, s. JA onzième série Tome IX, 1 (Jan.-Févr. 1917), 5—143.
Zimmern, H., Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß. Zweite, durch vollständige Wörterverzeichnisse vermehrte Ausgabe. Leipzig 1917. 93 S. 4°.

4. Exegese.

† Katwijk, I. v., Exegetica, s. Geref. ThT 1916, Dec., 289—304.
† Mutschmann, H., Das Genesiszitat in der Schrift *Περὶ ὕψους*, s. Hermes 1917, 2, 160 bis 200.
Naville, Éd., Les deux noms de Dieu dans la Genèse, s. AMG (RHR) Paris 1917. 49 S. Gr.-8°.
† Greijdanus, S., In Edens hof, s. Geref. ThT 1916, Nov., 237—254.
† Riessler, P., Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten, s. ThQ 1916, 3, 273—313.
Haupt, P., The Curse on the Serpent, s. JBL 1916, I and II, 155—162.
Collins, W., Genesis III. 22, s. ET XXVIII, 2 (Nov. 1916), 94.
Obbink, H. Th., The Explanation of Genesis III. 22, s. ET XXVIII, 8 (May 1917), 379.
Kennedy, James, Genesis IV. 20, s. ET XXVIII, 4 (Jan. 1917), 189 f.
Jirku, A., Nimrod, s. OLZ 1917, 6, 169—172.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis. Chapter X., s. ET XXVIII, 5 (Febr. 1917), 213—216.
FARMER, G., Genesis XXVII. 30. s. ET XXVIII, 10 (July 1917), 480.
TORCZYNER, H., Zu נחשתי Gen. 30, 27, s. OLZ 1917, 1 Sp. 10—12.
SIDERSKI, Le Décalogue samaritain, s. JA VII, 1 (Jan.-Febr. 1916), 171—176.
KÖNIG, ED., Das Deuteronomium eingeleitet, übersetzt und erklärt [Bd. III von Komm. zum AT hrsg. von E. SELLIN]. Leipzig 1917. VII, 248 S. Gr.-8°.
MARGOLIS, MAX L., *Ai* or *The City*? Joshua 8. 12, 16., s. JQR VII, 4 (April 1917), 491—497.
† WIENER, H. M., Baal, Schechem and the Text of Jos. XXIV, s. BS 1916, Oct., 609—619.
LEWIS, A. S., and T. L. TURNER, Jael the Blessed, s. ET XXVIII, 10 (July 1917), 476—478.
SEGAL, M. H., Studies in the Books of Samuel II. The Composition of the Book, s. JQR VIII, 1 (July 1917), 75—100.
GLYNNE, W., Araunah the Jebusite, s. ET XXVIII, 9 (June 1917), 425.
NIEBUHR, CARL, Zu 2. Kön. 12, 5—13, s. OLZ 1916, 11, Sp. 331.
FULLERTON, KEMPER, Studies in Isaiah. I. On Is. 2:5 and Mi 4:5. II. On Is. 7:7—9, s. JBL 1916, 134—142.
FULLERTON, KEMPER, Isaiah's Earliest Prophecy against Ephraim, s. AJSL XXXIII, (Oct. 1916), 9—39.
PEISER, F. E., Jesaja Kap. 9, s. OLZ 20, 5 (Mai 1917), Sp. 129—139.
† FISCHER, J., Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. München 1916. 248 S. Gr.-8°.
ITKONEN, LAURI, Deuterojesaja (Jes. 40—55) metrisch untersucht. Helsinki 1916. 86 S. Gr.-8°. S.-A. ex annalibus academiae scientiarum Fennicae.
† ZORELL, F., Das vierte ʿEbed-Jahwe-Lied Jes. 52, 13—53, 12, s. BZ 1916, 2, 140—146.
BAUMGARTNER, W., Die Klagegedichte des Jeremia [Beihefte zu ZAW 32]. Gießen 1917. VIII, 92 S. 8°.
† WEISMANN, G., Der Prophet Hesekiel. Calw 1916. 187 S. Gr.-8°.
ERBT, WILH., Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche, s. OLZ 1917, 6, 161—169; 7, 193—201.
CRUVEILHIER, P., De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée (I—III), s. RB 1916, 3/4, 342—362.
DESNOYERS, L., Le prophète Amos, s. RB 1917, 1 et 2, 218—246.
HUMBERT, PAUL, Un héraut de la justice Amos. Leçon inaugurale. Lausanne 1917. 36 S. Gr.-8°.
KÖHLER, L., Amos, s. SchThZ 1917, 10—21 68—79 145—157.
SCHMIDT, H., Der Prophet Amos. Sechs Vorlesungen an einem Kriegshochschulkurs. Anhang: Zur rhythmischen Übersetzung hebräischer Poesie. Tübingen 1917. 140 S. 12°.
HAUPT, P., Heb. *Galûṯ šôlēmā*, a Peaceful Colony, s. JBL 1916, III and IV, 288—292.
HAUPT, P., Was Amos a Sheepman?, s. JBL 1916, III and IV, 280—287.
† TWEEDIE, A., A Sketch of Amos and Hosea: their Message and their Times. London 1916. 116 S. 8°.
† THEIS, Joh., Die Weissagung des Abdias. Untersucht, erklärt u. gesichtet herausgegeben. Trier 1917. VII, 67 S. Gr.-8°.
† PROCKSCH, O., Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil. Calw 1916. 124 S. Gr.-8°.
† GUNKEL, H., Ausgewählte Psalmen, übersetzt u. erklärt. 4. verb. Aufl. Göttingen 1917. IX, 258 S. Gr.-8°.
† GUNKEL, H., Liturgie und die Psalmen, s. DEB 1916, 12, 549—555.
† HALL, A. C. A., The Psalter: its Growth, Character and Use. London 1916. 8°.
† JORDAN, W. G., Religion in Song: or Studies in the Psalter. London 1916. 8°.
MARMORSTEIN, A., Fragments du commentaire de Daniel Al-Kumissi sur les Psaumes, s. JA 11, VII, 2 (März-April 1916), 177—237.
† PETERS, J. P., Hebrew Psalmody, s. Harvard ThR 1916, 1, 36—55.
PETERS, JOHN P., Ritual in the Psalms, s. JBL 1916, I and II, 143—154.
† SCHMIDT, H., Die Psalmen im Rhythmus der Urschrift, s. DschEvg 1917, 6, 254—261.
BARNES, W. E., The Text of Psalm II 12, s. JThSt XVIII. 69 (Oct. 1916), 24—29.
† SPERBER, J., Psalm 18, s. Jeschurun 1917, 2, 96—102.
AYTOUN, ROB. A., Psalm XXIII. 6 and the 'Hound of Heaven', s. ET XXVIII, 6 (März 1917), 281 f.
† ALLGEIER, A., Der König und die Königin des 44. (45.) Psalms im Lichte des NT und der altchristl. Auslegung, s. Kath 1917, 3, 145—173.

Peters, J. P., How Long? [Ps 74, 9], s. JBL 1916, III and IV, 324.
Ralph, B., 'The Remainder of Wrath' (Ps 76, 10), s. ET XXVIII, 9 (June 1917), 428.
Farmer, G., Psalm CX. 3, s. ET XXVIII, 2 (Nov. 1916), 91 f.
Nestle, Eb., Psalm CXX. 5, 6, s. ET XXVIII, 6 (März 1917), 284.
Torczyner, H., Proverbiastudien, s. ZDMG 1917, 1/2, 99—118.
† Schlögl, N. J., Die heiligen Schriften des Alten Bundes. 3. Bd. 2. Tl. Das Buch Jjjob. Aus dem kritisch hergestellten hebr. Urtext ins Deutsche metrisch übersetzt und erläutert. Wien 1916. XII, 50 + 22 S. 4°.
Daiches, Sam., Lamentations II. 13, s. ET XXVIII, 4 (Jan. 1917), 189.
James, M. R., Ego Salathiel qui et Ezras, s. JThSt XVIII, 70. 71 (Jan. and April 1917), 167—169.
Podechard, E., Le premier chapitre des Paralipomènes, s. RB 1916, 3/4, 363—386.
† Zur Nieden, H. W., Jesus Sirach. Alter Wahrheitskern in neuer Schale. Gütersloh 1917. 94 S. Kl.-8°.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Blake, Frank R., The Interrogative Particle א in Hebrew, s. AJSL XXXIII, 2 (Jan. 1917), 146—148.
Blake, Frank R., The Dual Ending *—aim* in the Hebrew Multiplicative Numerals, s. ib. 148 f.
† Brockelmann, C., Semitische Sprachwissenschaft. 2., verbesserte Aufl. (Sammlung Göschen 291). Berlin 1916. 160 S., Kl.-8°.
† Cassel, D., Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 9. Aufl. Breslau 1916. VIII, 360 S. Lex.-8°.
Ehelolf, H., Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen [LSSt VI 3]. Leipzig 1916. 50 S. 8°.
Haupt, P., The Biblical Phrase *To Ordain a Lamp*, s. JBL 1916, III and IV, 319.
Haupt, P., Hebr. *Auuát Näfš*, Rut, Heat, s. ib. 319 f.
Haupt, P., Hebr. *Šegál*, Queen = Arab. *Tajlá*, s. ib. 320—322.
Haupt, P., I. Assyr. *mûr-nisqi*, "War-Horse"; II. Assyr. *rabû*, "To Sink" = Heb. *raphá*, s. AJSL XXXIII, 1 (Oct. 1916), 45—48.
Haupt, P., Askari, '*soldier*', *and* Lascar, '*sailor*'; *Well and Field* = *Wife*, s. JAOS 36, 417—420.
Haupt, P., Assyr. *irrû*, Mohn, s. ZA XXX (1915/6), 60—66.
Haupt, P., Assyr. *tuppû*, warten, aufziehen = hebr. ṭippáḥ; Assyr. *çuṭammu*, Siegelstecher, s. ZA XXX (1915/6), 96—100.
Haupt, P., Sumerian *tu*, dove, and *nam*, swallow, s. Journ. of the Society of Or. Research I, 1 (March 1917), 3—9.
Haupt, P., Hebrew *az* = Ethiopic *enza*, s. Journ. of the Soc. of Or. Research I, 1 (March 1917), 41—44.
Köhler, L., Der hebräische Imperfekttypus jēšēb, s. OLZ 1917, 6, 172 f.
König, Ed., Woher stammt der Name »Maria«?, s. ZNW 1916, 257—263.
Landersdorfer, S., Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikalische Studie [= Beiträge zur Wissensch. vom AT hrsg. von R. Kittel]. Leipzig 1916. VIII, 118 S. 8°.
Löw, Imm., Schachtelhalm und Schwaden, s. OLZ 1916, 12, Sp. 353—363.
Morgenstern, Julian, The Etymological History of the Three Hebrew Synonyms for 'to Dance', s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 321—332.
Neubauer, Jakob, Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden, s. OLZ 1917, 3, Sp. 73—77.
Sprengling, Martin, Zur Priorität des «Apocopatus», s. ZDMG 1916, 3/4, 542—546.
† Steinmetzer F. X., יְהוֹשׁוּעַ—יֵשׁוּעַ, s. BZ 1917, 3, 193—197.
† Torczyner, H., Vom Ideengehalt der hebr. Sprache, s. Österr. Mntschr. Orient 1916, 250—258.
Torrey, Charles C., Recent Hebrew Lexicography, s. AJSL XXXIII, 1 (Oct. 1916), 51—70.
† Wensinck, A., Naar aanleiding van de jongste hebr. spraakkunst, s. Th Studiën 1916, 6, 305—325.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Abel, F. M., Saint Jérôme et les prophéties messianiques, s. RB 1916, 3/4, 423—440; 1917, 1 et 2, 247—269.

BARTON, G. A., Ancient Babylonian Expressions of the Religious Spirit, s. JAOS 37, 1 (May 1917), 23—42.
BASS, ERNST, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. Dissert. Selbstverlag des Verf. in Kuttenberg in Böhmen, Berlin 1917. 45 S. Gr.-8°.
BAUDISSIN, WOLF WILH. GRAF, Adonis, s. ZDMG 1916, 3/4, 423—446.
BERTHOLET, ALFR., Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit. Ein Vortrag. Tübingen 1917. 52 S. 12°.
† BIZZELL, W. B., The Social Teachings of the Jewish Prophets. A Study in Bibl. Sociology. Boston 1917. 8°.
CONTENAU, G., La représentation des divinités solaires en Babylone, s. RB 1916, 3/4. 527—560.
† DENMAN, F. L., Christ in Holy Scripture: a Study in the Name of Jehovah «The Lord». London 1916. 84 S. 8°.
DUHM, B., Israels Propheten, Tübingen 1916. VIII, 483 S. 8°.
EBELING, E., Die «Sieben Todsünden» bei den Babyloniern, s. OLZ 1916, 10, Sp. 296—298.
† EBERHARTER, A., Der Brudermord Kains im Licht der ethnologischen und religionsgesch. Forschung. Schluß, s. ThQ 1916, 3, 355—365.
† FOWLER, H. T., The Origin and Growth of the Hebrew Religion. Chicago 1917. 8°.
† FRANKENBERG, W., Der Krieg und die Religion der älteren Propheten, s. ZThK 1917, 103—112.
FREY, J.-B., La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, s. RB 1916, 3/4, 472—510.
† HEHN, J., Zur Sabathfrage, s. BZ 1917, 3, 198—213.
HOPKINS, E. W., Indic and Indian Religious Parallels, s. JAOS 37, 1 (May 1917), 72—84.
† KELLERMANN, B., Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Berlin 1917. III, 71 S. Gr.-8°.
† KONRAD, A., Das Weltbild in der Bibel. Graz 1917. 88 S. 8°.
† KORTLEITNER, F. X., Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. Innsbruck 1917. VIII, 85 S. Gr.-8°.
KÖHLER, L., Begriff und Gliederung einer Darstellung der Kultur der Hebräer, s. PM 1917, 5, 135—146.
† LEBEDEV, V., Die biblischen Eigennamen in ihrer religiös-geschichtl. Bedeutung. Geschichtlich-apologet. Untersuchung. Petersburg. 8°.
MACKIE, G. M., Proverbs of Oriental Wisdom, s. ET XXVIII, 8 (May 1917), 346—349.
MERCER, SAM. A. B., «Emperor»-Worship in Egypt, s. Journ. of the Soc. of Or. Research I, 1 (March 1917), 10—18.
MISHCON, A., Proverbs of Oriental Wisdom, s. ET XXVIII, 10 (July 1917), 479f.
† MOBERLY, C. A. E., The Faith of the Prophets. London 1917. 8°.
MONTET, EDOUARD, Etudes Orientales et Religieuses. Mélanges publiés à l'occasion de sa 30me année de professorat. Genève et Paris 1917. XII, 359 S. 8°.
† MORITZ, B., Der Sinaikult in heidnischer Zeit, s. AGG 16, 2. Berlin 1916. 64 S.
† NÖTSCHER, F., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten. Diss. Würzburg 1915. 128 S. 8°.
REIMPELL, W. (†), Der Ursprung der Lade Jahwes, s. OLZ 1916, 11, Sp. 326—331.
† ROMBERG, M., Der alttestamentliche Prophetismus. Schwerin 1917. 64 S. 8°.
† ROSCHER, W. H., Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker besonders der Semiten. Mit 20 Fig. auf 3 Taf. u. 3 Bildern im Text, s. ASG 33, 5. Leipzig 1917. 134 S. Lex.-8°.
SCHROEDER, D., Der Gott des 28. Tages (*ûm bubbulum I*), s. OLZ 1917, 1, Sp. 9f.
TOUZARD, J., L'âme juive au temps des Perses, s. RB 1916, 3/4, 299—341; 1917, 1 et 2, 54—137.
† WARFIELD, B. B., The Divine Messiah in the O.T., s. Princeton ThR 1916, 3, 369—416.
WOOD, W. CARLETON, The Religion of Canaan, s. JBL 1916, 1—133 und 163—279.

7. Geschichte Israels.

ALBRIGHT, W. F., The Eighth Campaign of Sargon, s. JAOS 36, 2 (Sept. 1916), 226—232.
BINNS, L. E., The Syrian Campaign of Necho II, s. JThSt XVIII, 69 (Oct. 1916), 36—47.
† CAMERINI, D., Storia del popolo ebreo. Vol. 1: Dalle origini alla distruzione del secondo tempio. Parma 1916. 8°.
ERBT, W., Šešbaṣars Herkunft, s. OLZ 1917, 2 Sp. 33—41.

FISCHER, OSKAR, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik. Leipzig 1917. 131 S. 8°.
† MOLSEN, U., David als religiöser und sittlicher Chrakter. Leipzig 1917. V, 56 S. 8°.
† MOWINCKEL, S., Ezra den Skriftlaerde. Studien til den jodiske meninghets historie og litteratur. 2. Samling. Kristiania 1916. VIII, 170. Gr.-8°.
† NIKEL, J., Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. 5. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. Münster i. W. 1916. 72 S.
PINCHES, Theoph. G., The Last Days of Babylon's Independence, s. ET XXVIII, 4 (Jan. 1917), 183 f.
SELLIN, E., Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina. Leipzig 1917. VII, 106 S. Gr.-8°.
† STAVE, E., Israels Historia. Stockholm 1916. 8°.

8. Geographie Palästinas.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Hrsg. von G. DALMAN. Zwölfter Jahrgang (1916). Berlin 1916. — I. Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1915/16 von DALMAN 3—12. — II. Arbeiten aus dem Institut: DALMAN, Palästina als Heerstraße im Altertum und in der Gegenwart 15—36; Palästinische Wege und die Bedrohung Jerusalems nach Jesaja 10, 38—57; Der Ölberg zur Himmelfahrtszeit 58—75. — HARTMANN, R., Arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers 76—94. — III. Von unseren Reisen: LINDER, SVEN, Ein Sommerritt im Lande Ephraim 97—121.
PEF October 1916. — Notes and News 155—164. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East *(continued)* 165—172. — MASTERMAN, E. W. G., and R. A. S. MACALISTER, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine *(continued)* 173—178. — BLYTH, ESTELLE, Lord Kitchener's Work in Palestine 178—190. — OFFORD, JOS., Archaeological Notes on Jewish Antiquities *(continued)* 191—196; — The Warning Writing on the Wall at Belshazzar's Banquet 169—201. — Reviews and Notices of Publications 201—210. — Notes and Queries 211 f.
PEF Jan. 1917. — Notes and News 1—11. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East *(continued)* 12—17. — WATSON, C. M., Bonapartes Expedition to Palestine in 1799 17—35. — KITCHENER, Lord, Christmas at Bethlehem 36—39. — BLYTH, ESTELLE, Lord Kitchener's Work in Palestine *(continued)* 40—50. — Review 51 f.
PEF April 1917. — Notes and News 53—65. — KITCHENER, H. H., Our Ride from Gaza to Jerusalem, with a Description of the Greek Holy Fire 66—72. — MASTERMAN, E. W. G., and R. A. S. MACALISTER, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine *(continued)* 72—80. — BLYTH, ESTELLE, The Future of Palestine 81—91. — OFFORD, JOS., Egyptian Records illustrative of Genesis XXXVI 91—93. — OFFORD, JOS., Notes on Jewish Antiquities *(continued)* 94—103. — Table of Transliteration 104.
PEF July 1917. — Notes and News 105—114. — Annual General Meeting of the Palestine Exploration Fund 115—119. — MASTERMAN, E. W. G., and R. A. S. MACALISTER, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine *(continued)* 119—125. — OFFORD, JOS., Further Illustrations of the Elephantine Aramaic Jewish Papyri 125 bis 129. — BLYTH, ESTELLE, The Order of St. John of Jerusalem 129—137. — OFFORD, JOS., Archaeological Notes on Jewish Antiquities *(continued)* 137—143. — Review 143 bis 146. — Notes and Queries [PILCHER, E. J., The Punic Calendar] 146—148.
ZDPV XXXIX, 3—4. — BAUMANN, E., Volksweisheit aus Palästina 153—260. — MEISSNER, B., Palästinische Städtebilder aus der Zeit Tiglatpilesers IV. 261—263. — ALT, A., Tenni 264 f. — Vereinsnachrichten 266.
ZDPV XL (1917), 1—2. — THOMSEN, P., Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina 1—103. — BLANCKENHORN, M., Regenfall im Winter 1915/16 auf 7 Beobachtungsstationen des DPV in Palästina 104 f. — Bücherbesprechungen 106 bis 120. — Zeitschriftenschau von P. THOMSEN 120—124. — Vereinsnachrichten 125—142.
LITTMANN, ENNO, Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens. Länder und Völker der Türkei. Schriften der Vorderasien-Gesellschaft. Hrsg. von Privatdozent Dr. jur. et phil. Hugo Grothe. Heft 2. Leipzig. 42 S. nebst Inhaltsverzeichnis u. Übersichtskarte.
MICKLEY, P., Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt. Erster Teil: Einleitung und Buch I: Jerusalem. Mit 4 Grundrissen und 2 Abbildungen. [Das Land der Bibel II, 2.] Leipzig 1917. 42 S. 8°.
SAVIGNAC, R., Une visite à l'île de Rouad, s. RB 1916, 3/4, 565—592.
THOMSEN, PETER, Die Palästinaliteratur. Eine internationale Bibliographie in systematischer

Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Unter Mitwirkung von H. v. Criegern, H. Fischer, J. De Groot, R. Hartmann, S. Klein, W. Zeitlin bearbeitet und mit Unterstützung des DPV, der Gesellsch. für Förderung der Wissensch. des Judentums, der Zionistischen Kommission zur Erforschung Palästinas hrsg. III. Bd.: Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig 1916. XX, 388 S. 8°.

9. Archäologie.

† Ahrens, W., Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten. Berlin 1916. 19 S. mit 16 Abb. 8°.

† Barton, G. A., Archaeology and the Bible. New York 1916. XIV, 461 S. mit 114 Taf. Gr.-8°.

Casanowicz, J. M., Jewish Amulets in the United States National Museum, s. JAOS 36, 2 (Sept. 1916), 154—167.

Casanowicz, J. M., Two Jewish Amulets in the United States National Museum, s. JAOS 37, 1 (May 1917), 43—56.

Cruveilhier, P., La monogamie et le concubinat dans le code de Hammourabi, s. RB 1917, 1 et 2, 270—286.

Ebeling, E., Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur I, s. OLZ 1917, 6, 176—178.

Eissfeldt, O., Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus [= Beiträge zur Wissensch. vom AT. 22]. Leipzig 1917. VIII, 172 S. 8°.

Forrer, E., Zur Chronologie der neuassyrischen Zeit [MVAG 20 (1915), 3]. Leipzig 1916. 36 S. 8°.

Grant, Elihu, A New Type of Document from Senkereh [Bürgschaft für einen Sklaven], s. AJSL XXXIII, 3, (April 1917), 200—202.

† Handcock, P. S. P., The Archeology of the Holy Land. New York 1916. 383 S. 8°.

Haupt, P., Das fünfte sumerische Familiengesetz, s. ZA XXX (1915/16), 93—95.

Koschaker, P., Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḫammurapis, Königs von Babylon. Leipzig 1917. XVII, 244 S. Gr.-8°.

Krauss, S., Eine Scene in Damascus, s. OLZ 1917, 4, S. 110—114.

Lagrange, Fr. M.-J., L'homicide, d'après le code de Hammourabi et d'après la Bible, s. RB 1916, 3/4, 440—471.

Lehmann-Haupt, C. F., Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde, s. ZDMG 1916, 3/4, 521—524.

Mahler, Ed., Handbuch der jüdischen Chronologie. Leipzig 1916. XVI, 636 S. 8°.

Meek, Th. J., Old Babylonian Business and Legal Documents, s. AJSL XXXIII, 3 (April 1917), 203—244.

Merz, Erwin, Die Blutrache bei den Israeliten. Leipzig 1917. IV, 137 S. 8°.

Morgenstern, Julian, The Bones of the Paschal Lamb, s. JAOS 36, 2 (Sept. 1916), 146—153.

Morgenstern, Julian, Two Ancient Israelite Agricultural Festivals, s. JQR VIII, 1 (July 1917), 31—54.

Naville, Ed., Archéologie de l'Ancien Testament. Réponse à M. le professeur Gressmann, s. RThPh Sept.—Oct. 1916, 43 S.

Radin, Max, Varia archaeologica, s. JQR VII, 3 (Jan. 1917), 281—285.

Schroeder, O., Zur Verwendung von «Schreibpergament» bei den Assyrern, s. OLZ 1917, 7, 204.

Schroeder, O., Ein Amulett aus Assur, s. OLZ 1917, 1, Sp. 7—9.

Schwenzner, W., Das geschäftliche Leben im alten Babylonien nach den Verträgen und Briefen dargestellt [= AO 16, 1]. Leipzig 1916. 32 S. 8°.

Ungnad, A., Zur altbabylonischen Chronologie, s. ZDMG 1917, 1/2, 162—166.

Vanderburgh, F. A., A Business Letter of Anu-šar-uṣur, s. JAOS 36, 3 (Dec. 1916), 333—336.

Walther, Arn., Das altbabylonische Gerichtswesen. LSSt VI, 4—6. Leipzig 191. XII, 274 S. 8°.

Weidner Ernst F., Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte auf Grund neuer Funde. [MVAG 1915, 4]. Leipzig 1917. VIII, 110 S. Gr.-8°.

Weissbach, F. H., Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde (Schluß), s. ZDMG 1916, 3/4, 354—402.

Zimmern, H., Zu einigen Beschwörungsformeln, s. OLZ 1917, 4, Sp. 102—105.

10. Aramaica und Verwandtes.

Chabot, J.-B., Punica, s. JA VII, 1 (Jan.-Févr. 1916), 77—109; VII, 3 (Mai-Juin 1916), 443—467; VIII, 3 (Nov.-Déc. 1916), 483—520; IX, 1 (Jan.-Févr. 1917), 145—166.

Epstein, J. N., Zur Babylonisch-Aramäischen Lexikographie. Aus der Festschrift Schwartz. 1917. 11 S. Gr.-8°.

Haupt, P., Aramaic *Lĕhenā*, Concubine, s. JBL 1916, III and IV, 322—324.

Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1915. XXII, 256+291 S. Lex.-8°.

Löw, Immanuel, Bemerkungen zu Budges «The Syriac Book of Medicines», s. ZDMG 1916, 3/4, 525—531.

Meissner, Bruno, Das Märchen vom weisen Achiqar. (AO 16, 2). Leipzig 1917. 32 S. 8°.

11. Judaica.

† Bahr, H., u. L. A. Rosenthal, Der Mischnatraktat Sotah. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung u. Erklärung des Traktats. 1. Tl.: Einleitung. Berlin 1916. 44 S. Gr.-8°.

† Blaufuss, H., Aboda zara. Mischna und Tosefta. Progr. Nürnberg 1916. 82 S. 8°.

Blondheim, D. S., Tentative List of Extant Manuscripts of Raschi's Talmudical Commentaries, s. JQR VIII, 1 (July 1917), 55—60.

† Friedlander, G., Pirkê de Rabbi Eliezer. Translated and annotated. London 1916. 8°.

Horodezky, S. A., Vom Gemeinschaftsleben der Chassidim, s. Monatsschrift der «Jude», hrsg. von Dr. Martin Buber. I. Jahrg. 1916, S. 591—600 u. 649—661.

Husik, Isaak, Studies in Gersonides, s. JQR VII, 4 (April 1917), 553—594; VIII, 1 (July 1917), 113—156.

Krauss, S., Talmudische Nachrichten über Arabien, s. ZDMG 1916, 3/4, 321—353.

Lewin, B. Charakteristik und Biographie des Rabbi Scherira Gaon. (Hebräische vermehrte u. verbesserte Auflage.) Jaffa 1916. II, 46 S. Gr.-8°.

Mann, Jakob, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, s. JQR VII, 4 (April 1917), 457—490.

Marmorstein, A., Solomon ben Judah and Some of his Contemporaries, s. JQR VIII, 1 (July 1917), 1—29.

Mischon, A., Disputed Phrasings in the Siddur, s. JQR VII, 4 (April 1917), 519—552.

Poznański, Sam., Hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bei Jehūda ibn Bal'ām, s. ZDMG 1916, 3/4, 449—476.

Price, Jul. J., Babylon in the Talmud, s. ET XXVIII, 7 (April 1917), 325 f.

Rousselle, E. A., Hist.-kritische Einleitung in den Toseftatraktat Pesachim. Diss. Heidelberg 1916. 54 S. 8°.

Smit, G., Het Sjemone-Esre-gebed, s. ThT 1916, VI, 482—502.

Strack, H. L., Jüdischdeutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteurop. Juden. Leipzig 1917. 56 S. 8°.

† Sulzbach, A., R. Gamliel und R. Josua, s. Jeschurun 1917, 2, 75—90.

† Wachstein, B., Hebräische Grabsteine aus dem 13.—15. Jahrh. in Wien u. Umgebung. (Mit 7 Textabb. u. 4 Taf.). (SAW 181, 1). Wien 1916. 22 S. Gr.-8°.

Zeitlin, Sol., The Semikah Controversy between the Zugoth, s. JQR VII, 4 (April 1917), 499—517.

Zeitlin, Sol., Taḳḳanot 'Ezra, s. JQR VIII, 1 (July 1917), 61—74.

Zondervan, P., De legende van den Wandelenden Jood, s. NThT VI (1917), 3, 279—318.

[Abgeschlossen den 16. August 1917.]

1. 11. 17.

Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt.

Von Prof. **Eduard König** in Bonn.

Über die Merkmale, durch welche die althebräische Poesie charakterisiert wird, ist die neuere Forschung weithin zu einem einheitlichen Ergebnis gelangt. Man hat immer genauer erkannt, daß diese Poesie durch ein eigenartiges Streben nach ideeller Eurhythmie der aufeinanderfolgenden Sätze gekennzeichnet und in formeller Hinsicht durch akzentuierenden Rhythmus beflügelt wird, wie er z. B. vom Nibelungenliede her bekannt ist. Genauer schreitet dieser Rhythmus auf Hebungen als den Wellenbergen der Darstellung dahin, während die Anzahl der dazwischen liegenden Senkungen als unwesentlich gilt, und schließlich liegt der Rhythmus der hebräischen Dichtung in der ideell-mechanischen Symmetrie miteinander korrespondierender Gedichtszeilen. Mit einem einzigen Satze kann man demnach so sagen: Der formale Charakter der althebräischen Dichtung besteht in dem wesentlichen Gleichmaß einander ideell entsprechender Zeilen mit akzentuierendem Rhythmus. Wie dieses formale Grundprinzip dieser alten Poesie im einzelnen beschaffen ist, wie es in manchen neuesten Arbeiten unrichtig auf mannigfache Weise verkannt wird, und wie es sich in den Dichtungen des AT bis zum Strophenbau auswirkt, dies ist aufs eingehendste in meinem Schriftchen „Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers- und Strophenbaues kritisch dargestellt“ entfaltet worden[1]. Daran schließt sich die folgende Darlegung mit innerlicher Notwendigkeit an. Denn während die Frage nach dem formalen Charakter der althebräischen Poesie noch diskutiert wurde, tauchte eine neue Frage auf, und diese lautet: Welches ist der Umfang des Gebietes der poetischen Abschnitte innerhalb der althebräischen Literatur?

[1] Ende 1914, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. Beigefügt ist ein Register der Kunstausdrücke der Poetik, die in dem Buche erklärt sind, und ein Stellenregister.

Die Liebe, deren Darstellung dieses schönste der Lieder gewidmet ist, besitzt demnach ihre höchste Veranschaulichung in der Liebe der Gottheit und soll sich dadurch zu der Ahnung führen lassen, daß die echte bräutliche Liebe auf der gottgelenkten Wahl der Herzen beruht.

Eine besonders bemerkenswerte Gruppe von Liedern wird auch bei den Hebräern von den **Elegien** gebildet.

Ergreifend tönt ihr besonderer Rhythmus uns z. B. aus dem Trauergesang entgegen, den David auf Saul und Jonathan anstimmte, und dessen Leitmotiv dieses ist: „Die Zierde, o Israel, ist auf deinen Höhen erschlagen — wie sind die Helden gefallen!“ (II Sam $1_{19\ 27}$). Auch die prophetische Klage ging naturgemäß leicht in den gewohnten Rhythmus der Elegie über. Gleich bei dem ältesten Propheten, von dem uns eine ganze Schrift hinterlassen worden ist, lesen wir

na-pheᵉlá lo-tosíph qúm — bethuláth Jisraʾél
niṭṭᵉšá ʿal-ʾadmatháh — ʾên mᵉqîmáh (Am 5_{2}).

Sodann Jesaja gibt dem Denkstein auf den moralischen und gesellschaftlichen Ruin einer Existenz die Inschrift: „Nimm die Zither, durchzieh die Stadt — du vergessene Hure!“ (23_{16}). Ferner Hesekiel beginnt eine solche Qina mit dem stolztraurigen Rückblick: „Wie war seine Mutter eine Löwin — zwischen Löwen!“ (19_{2}). Solcher Elegien gibt es im althebräischen Schrifttum ein ganzes kleines Buch: die Totenklage über den Untergang der nationalen Selbständigkeit Israels. Dieses seufzerschwere Buch beginnt mit den Worten:

ʾekhá ja-šᵉbá badád haʿír — rabbáthi ʿám,

„Wie liegt in Verlassenheit da die Stadt — die voll Volks war!“

Übrigens tritt z. B. auch bei diesem letzten Beleg deutlich zutage, daß beim Rhythmus des hebräischen Klageliedes, der gleich dem elegischen Versmaß der Römer den Wechsel des Lebensaufschwungs und der darauffolgenden Lähmung veranschaulicht, das zweite kürzere Glied, meist nicht ein parallelgehender Satz, sondern ein bloßer Nachhall ist[1].

---

worin der vierte Stichos nach der LXX besteht, ist eine erleichternde Deutung des שלהבתיה, darf also nicht zur Grundlage einer Einschaltung von שַׁלְהֶבֶתְיָה vor „die Flamme Jahwes“ gemacht werden (gegen BHK u. a.).

[1] Vgl. die genauere Besprechung dieses *echoing rhythm*, wie ihn Buch. Gray in The Expositor 1914, 218 genannt hat, in Hebr. Rhythmik 14 f. — Alle Stellen, wo von *qina* „Klagelied“ oder *qônên „eine Leichenklage anstimmen“* gesprochen wird, sind übrigens diese: II Sam $1_{17\ 17}$ 3_{33}, II Chr $35_{25\ 25}$, Am 5_{1} 8_{10}, Jer 7_{29} $9_{9\ 16\ 19}$, Hes 2_{10} $19_{1\ 14}$ 26_{17} $27_{2\ 32}$ 28_{12} $32_{2\ 16\ 16}$.

Nach der Natur der Sache und weitreichender Analogie nimmt die Sentenz (der *mašal*) auch bei den Hebräern leicht am Rhythmus der Poesie teil.

Das Wort *mašal* bedeutet am wahrscheinlichsten zunächst „Gleichheit“, und da die gewöhnlichste Art des Gleichsetzens das Urteil oder der Satz ist, bekam das Wort den Sinn von Spruch oder Sentenz (usw. in meinem WB. 253a). Die von mir in Stilistik 79 f. vorgetragene ähnliche Deutung von *mašal* wird von O. EISSFELDT[1] mit den Worten bestritten, sie „stelle an den Anfang der Entwicklung einen so abstrakt-logischen Begriff wie den des ‚Urteils‘ = Aussage, während man sonst mit Recht eine sinnliche Grundbedeutung für das zu erklärende Wort zu finden sich bemüht“. Indes diese Verurteilung ist mit Unrecht geschehen. Denn meine Deutung geht ja von der Vorstellung „Gleichheit“ und „Gleichsetzung“ aus, und auch „Urteil“ wird von E. ohne Grund ein „abstrakt-logischer“ Begriff genannt. Daß ferner von „Spruch“ aus sich die anderen Bedeutungen des Wortes *mašal* (nämlich Sentenz, Spottspruch usw. im WB. 253a) naturgemäß abzweigten, bestätigt E. selbst gegen seinen Willen, indem er S. 34 bemerkt: „Unser deutsches Wort ‚Spruch‘ wird auch als Terminus verschiedener Genera gebraucht: in der Gerichtssprache ist es Bezeichnung der formulierten Entscheidung des Richters oder des Votums der Geschworenen, in der religiösen Sprache wird es gebraucht als Terminus einer biblischen Belegstelle für eine religiöse Wahrheit. Und in älterer Zeit diente Spruch als Bezeichnung auch noch anderer Gattungen: Spottgedichte politischen Charakters, kleinere Gedichte, die die Gesellen bei bestimmten Anlässen zu sagen hatten, hießen Spruch (HEYNE, Deutsches WB. III [1906], 722).“ Darin bekommt alles Wesentliche an meiner Deutung von *mašal* seine Parallele. E. seinerseits kommt zu dem Ergebnis, daß „nur zwei Bedeutungsnuancen des Wortes מָשָׁל aus der Stammbedeutung unmittelbar geflossen sind: Volkssprichwort und Gleichnisrede“ (S. 39). Ebendasselbe aber steht schon in meinem WB. 253a. E. bemüht sich dann zu zeigen, weshalb „das Sprichwort מָשָׁל ‚Vergleichung‘ genannt worden ist“ (S. 41), und seine Schlußbehauptung lautet: „Geprägt wurde der Name מָשָׁל ‚Vergleichung‘ für das Sprichwort in einer Zeit, aus der uns nichts mehr erhalten ist: die Sprichwörter dieser Zeit waren alle oder doch zum größten Teil vergleichenden, bildlichen Charakters, und da ist es unschwer denkbar, daß das Volk nach diesem hervorstechenden Merkmal dieses Genus be-

[1] O. EISSFELDT, Der Maschal im Alten Testament (1913), 3 Anm.

zeichnete" (S. 42 und ebenso MEINHOLD, Die Weisheit Israels 1908, 23). Also diese Erklärung von *māšāl* „Sprichwort" beruht auf einer Flucht in den leeren Raum. Bei dieser Sachlage darf ich hoffen, daß die von mir vertretene Ableitung von *māšāl* = Urteil, Spruch usw. als die richtigere anerkannt werden wird.

Allerdings sind uns auch mehrere inhaltsreiche Aussprüche überliefert, die wegen des weiten Umfangs ihrer Gültigkeit den Rang von Volkssprichwörtern erhalten haben, aber im schlichten Gewande der Prosa auftreten. Von ihnen begegnen mit der ausdrücklichen Bezeichnung *māšāl* diese: „Ist auch Saul unter den Propheten?" (I Sam 10 $_{12}$); „von Frevelhaften geht Frevel aus" (I Sam 24 $_{14}$): „der Maschal der Alten"[1]. Dazu gesellen sich aber direkt auch Aussprüche, die mit „deshalb pflegt man zu sagen" eingeleitet sind. Denn der erste von jenen beiden Maschals „Ist auch Saul unter den Propheten?" kommt auch mit der ebenerwähnten Einführung „deshalb pflegt man zu sagen" vor (I Sam 19 $_{24}$). Von den so oder ähnlich eingeleiteten Sprichwörtern sind ferner in Prosa noch diese geschrieben: „Gleich Nimrod ein Beuteheld nach dem Urteile Jahwes" (Gen 10 $_{9}$); „ein Blinder und Lahmer soll nicht in das Haus [den Tempel] kommen" (II Sam 5 $_{8}$); „man soll ja nachfragen in Abel" (20 $_{18}$)[2]; „Jahwe wendet weder etwas zum Bösen noch zum Guten" (Zph 1 $_{12b\beta}$). Diese Sprichwörter, die nur aus einem einzigen Satze bestehen, können ja gar nicht jene ideell-mechanische Symmetrie von Gedichtszeilen besitzen, in der die Quelle des poetischen Rhythmus der alten Hebräer sprudelte[3].

Aber das inhaltlich abgerundete Dictum schmückt sich naturgemäß gern auch durch eine künstlerische Form, und Sammlungen von poetisch gestalteten Sprichwörtern und Sentenzen finden sich in anderen Literaturen[4]. Betreffs des hebräischen Schrifttums ist dieser Zusammenhang von Sentenz und poetischer Form schon durch folgende Spuren angezeigt.

---

[1] *haqqadmoni* ist individualisierender Kollektivausdruck (Syntax § 256 d). Falsch ist „das alte Sprichwort" bei KAUTZSCH, AT; NOWACK, HK z. St.

[2] Nur dies pflegte man früher zu sprechen, während die Fortsetzung „und so brachte man [die betreffende Angelegenheit] zustande" als Äußerung der Frau gemeint ist.

[3] Bei den Hebräern steht es also damit, wie bei den Arabern, über die BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Literatur I 32 bemerkt: „Zu den Resten der ältesten Prosa können wir auch die Sprichwörter rechnen, von denen manche gewiß noch aus der Heidenzeit stammen."

[4] Bei den Arabern treten sie auf „et in poetica et in soluta oratione" (FREYTAG, Arabum proverbia I 1); NOELDEKE-MUELLER, Delectus veterum carminum arabicorum, p. 1—4; cet.

Die ironischen Zeilen, die „die Spruchdichter“ in bezug auf Hesbon zu sagen pflegen (Num 21 $_{27-30}$), sind aller Wahrscheinlichkeit nach als Kriegslied gesungen worden, wie doch schon der zum Marschieren auffordernde Eingang „kommt nach Hesbon“ anzeigt[1]. Ferner ist jener glaubenskühne Anruf

šémeš b^egib'ón dóm
w^ejaré^ach b^e'émeq 'ajjalón (Jos 10 $_{12b}$)

als Bestandteil ebendesselben Sepher hajjašar bezeichnet, worein auch Davids Elegie auf Saul und Jonathan aufgenommen wurde (II Sam 1 $_{18}$), die als Qîna (v. $_{17}$) zum Singen bestimmt war.

Unter den ausdrücklich als *mašāl* bezeichneten Sätzen kann die dichterische Symmetrie schon in den Wörtern: „Es ziehen sich die Tage in die Länge, und unerfüllt bleibt jegliche Weissagung“ (Hes 12 $_{22}$) gefunden werden. Denn Gedichtszeilen mit nur je zwei Hebungen treten auch sonst auf, wie z. B. in *ha-j^ethá k^e'almaná* (Thr 1 $_{1b\alpha}$)[2], und der zweite Satz in jenem Zitat kann im synthetischen Parallelismus membrorum die Folge aussprechen, wie in „und ihr zugrunde geht betreffs des Schicksals“ (Ps 2 $_{12a\beta}$ usw.; Hebr. Rhythmik 12). Ebenderselbe Fall ist in einem andern Satze zu erkennen, der in Hesekiels Zeitgenossenschaft (9 $_9$) zu einer geläufigen Redensart geworden war: „Verlassen hat Jahwe das Land, und nicht ist Jahwe sehend [unser Tun]“. Ganz unzweifelhaft soll die poetische Form in diesem Satzpaar mit antithetischem Parallelismus membrorum ausgeprägt sein

'abóth 'a-kh^elú bóser[3]
w^ešinné banim tiqhéna (Jer 31 $_{29}$, ähnlich Hes 18 $_2$).

Der poetische Rhythmus klingt nun ferner auch aus den Sentenzen heraus, die in einem besonderen Buche „Die Sprüche“ gesammelt sind, wie man leicht an folgender Probe ersieht

bén[4] *chakhám j^esammách 'áb*
ubén k^esíl tugáth 'immó (Prv 10 $_1$).

[1] Trotzdem ist unrichtig die Übersetzung „Deshalb sagen die Poeten“ (Baentsch im HK) oder „darum singen die Dichter“ (Gressmann im Auswahls-AT 1912 z. St.).

[2] Vgl. weiter in Hebr. Rhythmik 58 gegen Hub. Grimme.

[3] Das Zusammentreffen zweier Haupttonsilben ist in Hebr. Rhythmik 29 33 f. 40 f. durch Analogien gegenüber Schlögl u. a. als gebräuchlich erwiesen worden.

[4] Daß die Gedichtszeile mit einer Hebung beginnen kann, ist gegenüber Sievers u. a. erörtert in Hebr. Rhythmik 39 f.

Wie sich nun in manchen — jüngeren — Teilen dieses Buches die Entfaltung eines Gedankens durch vier und mehr Zeilen hinzieht (25_{6} f. usw.; 1_{8} ff.), so konnte die Darstellung einer Idee sich schließlich auch zu längeren Monologen und Dialogen erweitern. So finden wir es im mittleren Hauptteile des Buches Hiob (Hi 3_{3}—42_{6}), und wirklich heißt es auch, wie vielleicht noch nicht ausdrücklich betont worden ist, daß Hiob seine Sentenz (*māšāl*) noch weiter entfaltet hat (27_{1} und 29_{1}). Die dort gebrauchte Wortverbindung „erheben oder anheben seinen *māšāl*", wie in Num 23_{7} usw., läßt für dieses *māšāl* die Bedeutung „Spruch" natürlicher erscheinen als „Lehrrede" (EISSFELDT aaO. 14).

Die bisher durchwanderten Gebiete der althebräischen Literatur sind längst als ganz oder wesentlich poetisch geformte Partien anerkannt. Aber gehört zu ihnen auch das Buch Qoheleth? Versuche ich es, die richtige Antwort auf diese Frage durch eine selbständige Betrachtung des Gegenstandes zu finden!

a) Dabei ist jedenfalls von der Tatsache auszugehen, daß beurteilende Sätze des poetischen Rhythmus entbehren können, wie oben S. 150 an mehreren Sätzen gezeigt worden ist. Ebendieselbe Tatsache liegt in der legislativen Literatur vor, wie man z. B. an „Wer einen Mann schlägt, so daß er stirbt, soll durchaus getötet werden" usw. (Ex 21_{12} ff.) erkennen kann. Ebenso liegt die Sache bei beschreibenden Sätzen, die mit den beurteilenden ja psychologisch verwandt sind, wie die beschreibenden Sätze in Gen $2_{11\ 14}$, Num 13_{28-30}, Dtn $8_{7\ 9}$, Jos 13_{15}ff. 15_{1}ff. usw., I Reg 10_{18-20} (Salomos Thron) erweisen. Über die daraus sich ergebende bloße Möglichkeit, daß auch Qoheleth seine Urteile in Prosa dargelegt habe, führen diese Umstände hinaus.

Allerdings ein Relativsatz, wie er in 1_{3b} begegnet, besitzt in Ps 1_{3b} seine Parallele. Aber es begegnen doch sehr viel solche untergeordnete Sätze ($_{5b\ 7b\ 10ab\ 13}$ etc.; vgl. Prv 1_{1-33} ohne Relativsätze), und sehr viel logische Verknüpfung der Sätze tritt auf, die in poetischen Partien nicht vorzukommen pflegt: z. B. in $3_{19\ 22}$ 5_{18} 7_{16}f. $8_{9\ 14\ 15\ 17}$ $12_{1\ 7}$. Dies geht auch über das Maß von konjunktionaler Satzverknüpfung hinaus, das in JSir $4_{17\ 19}$ $5_{4b\ 6b}$ $8_{14\ 16}$ getroffen wird. Eine Hauptsache ist aber folgendes. Gewiß kommt auch in anerkannten Partien mit dichterischem Rhythmus hie und da Mangel an ideeller Eurhythmie vor[1].

[1] Der sogenannte Parallelismus membrorum zerfällt in ideelle Eurhythmie und formelle Eurhythmie, wie in Hebr. Rhythmik 12—15 gezeigt ist.

Aber im Koh zeigt sich zu wenig Streben nach ideeller Eurhythmie: vgl. 12 „Ich, Qoheleth, war König über Israel zu Jerusalem — 13 und richtete meinen Sinn darauf, — zu erforschen und zu erkunden durch Weisheit — alles, was unter dem Himmel zu geschehen pflegt: — das ist eine schlimme Beschäftigung, die Gott gegeben — den Menschenkindern, sich damit abzumühen“ (1_{12} f.). Wie wenig natürlich ist die Meinung, daß der Darsteller bei den Stellen, die durch Gedankenstriche angezeigt sind, habe Gedichtszeilen anfangen lassen wollen! Wenn Koh diese Absicht gehabt hätte, würde er den Sätzen mehr Eurhythmie gegeben haben. Oder man vergleiche „Ich sprach in meinem Sinn: — Ich, siehe, habe groß gemacht und hinzugefügt Weisheit — über alle, die vor mir über Jerusalem herrschten, — und mein Sinn ersah in hohem Maße Weisheit und Erkenntnis“ (1_{16}). Ebendieselbe geringe Rücksicht auf Herstellung von ideeller Eurhythmie findet sich in 2_{3} $_{18}$f. $_{20}$f. Man vergleiche nur z. B. noch „Für alles ist ein Zeitpunkt (*lakkól z^e mán*) und eine Zeit für jedes Geschäft unter dem Himmel (*w^e ʿéth l^e khól chéphes̩ táchath has̆s̆amájim* 3_{1}). Welcher Mangel an Rücksicht auf Eurhythmie! Ähnlich ist es in $3_{11\ 12}$ $5_{1\ 7\ 15^b\ 17}$ $6_{3\ 12}$ $9_{9\ 10}$. Daß dem Koh das Streben nach ideeller oder auch nur formeller Eurhythmie fern lag, sieht man auch an solchen Sätzen, wie *gam-zé hébel* (2_{19} $5_{9\ 17}$ 8_{10} 12_{8}), die mit langen Sätzen korrespondieren und doch selbst nur zwei Takte besitzen. Wie leicht hätten sie etwas verlängert werden können, wenn es dem Darsteller auf Symmetrie der Sätze angekommen wäre! Auch solche Zwischenbemerkungen, wie „Ich Qoheleth, war König über Israel in Jerusalem“ usw. (1_{12}) oder „Ich sprach zu mir in meinem Sinn“ usw. (1_{16} 2_{1} usw. $3_{16\ 18}$ 4_{4}: „Auch erwog ich bei mir“, $4_{7\ 15}$f. $7_{15\ 23\ 25-27}$ 8_{9} 9_{1} 10_{5}) kommen in anderen Reihen von Maschals nicht vor. Das Buch stellt also von 1_{1}—12_{8} vielmehr eine monologische Selbstbetrachtung, Selbstbesinnung (Selbstkorrektur) und Selbstermunterung, kurz die zum Teil erzählende Ausprägung eines Selbstbekenntnisses dar[1].

Freilich begegnen hie und da Sätze, die, wenn sie für sich allein betrachtet werden, als Sentenzen mit poetischem Rhythmus gelten können,

[1] Das neben dem „ich“ auftretende „du“ ist das eigene Herz, die eigene Seele oder kurz das „du“ des Selbstgesprächs (so bei 2_{1} richtig z. B. Knobel und Siegfried). Mit 2_{1} erledigt sich die Behauptung von Volz 252: „Mit dem du, das er gebraucht, wendet er sich an einen ihm zur Erziehung anvertrauten Jüngling“. Der Übergang von der Selbstbetrachtung (z. B. 4_{7}) zur Anrede eines anderen (4_{17}) wäre ohne Andeutung im Texte unmöglich.

wie *ṭób šém* [ṭob] *miššémen ṭób* ‖ *w^ejóm hammáweth mijjóm hiwwa-l^edó* (7_1 usw.). Aber bald wird diese Art der Darstellung wieder verlassen ($7_{10\,13}$ f.). Das Endurteil kann daher nur dieses sein. Viele Anzeichen weisen positiv darauf hin, daß der Prediger nicht den poetischen Rhythmus erstrebt hat. Die Erscheinungen, die, für sich allein betrachtet, die gegenteilige Ansicht empfehlen könnten, liefern keinen gültigen Beweis. Denn auch ein Prosaschriftsteller kann hie und da symmetrisch gebaute Sätze sich einander korrespondieren lassen, abgesehen davon, daß er hie und da geflügelte Worte verwenden kann (s. u. bei b)!).

Wesentlich ebendasselbe Urteil, daß das Buch Koh als Ganzes zur Prosa zu rechnen sei, wird, wenn auch meist ohne eine genaue positive Begründung, z. B. von diesen vertreten: JOH. DAV. MICHAELIS, Poetischer Entwurf der Gedanken des Prediger-Buchs Salomons (1751), Vorrede, § 2: „Ich unternehme, dasjenige in gebundener Rede vorzustellen, was ich dort in ungebundener Rede verzeichnet fand“; LOWTH, De sacra poesi Hebraeorum (1753), Praelectio XXIV (ed. ROSENMÜLLER, p. 279); NOWACK im KEHB zu Koh (1883), 188, indem er nur bemerkt, daß „der Verf. offenbar eine Reihe von Volkssprüchen in sein Buch aufgenommen hat“. Ebensowenig dachte CHARLES H. H. WRIGHT, The Book of Eccl. (1883) an etwas anderes als an eine Prosadarstellung, wie auch die Form seiner Übersetzung (p. 283 ff.) zeigt. Ebenso steht es bei SIEGFRIED im HK und WILDEBOER im KHC, da sie die Frage nach dem Verhältnis des Buches zur Poesie gar nicht berühren. Wahrscheinlich meinte es so auch KNOBEL, Commentar über das Buch Koh (1836), indem er bemerkt, daß „der Verfasser häufig gedrungene, kernige Sentenzen einflechte“ (S. 59).

b) Das Buch wird aber auch als eine Darlegung angesehen, die vom Verf. absichtlich aus Prosa und Poesie gemischt worden sein soll. So meint es doch schon DRIVER, der in seiner Einleitung (übersetzt von ROTHSTEIN 1896), S. 500 schreibt, wo der Gedankenflug Qoheleths ein höherer werde, gehe die Darstellung in die poetische Form des rhythmischen Parallelismus über, und in KITTELs BH diese Partien mit abgesetzten Stichen hat drucken lassen: $1_{2-8\,15\,18}$ 2_{14} 4_5 f. 6_7 7_1 ff. usw. Dieser Ansicht folgen BARTON im ICC (1908), p. 51; L. LEVY, Das Buch Qoheleth (1912), S. 64 und wohl auch E. PODECHARD, L'Ecclésiaste (1912), p. 141. Sicher wird diese zweite Hauptansicht von VOLZ im Auswahls-AT, Lief. 17 (1911), 232 f. vertreten. Denn er läßt den Verf. nicht bloß „wohl Zitate der eigenen Rede bei-

fügen“, sondern auch den Anfang und den Schluß seines Buches in einem „längeren Gedicht lyrisch-elegischer Art“ bestehen.

Aber erstens könnte nicht von Zitaten die Rede sein, da weder eine Zitierungsformel, wie in Num 21 $_{14}$ usw., gebraucht ist, noch direkt oder indirekt in der oben S. 150 besprochenen Art auf ein Sprichwort hingewiesen wird. Folglich könnten von Qoheleth nur solche Sätze verwendet worden sein, die „geflügelte Worte“ zu nennen wären[1]. Zweitens, ob in 1 $_{3-11}$ ein „Gedicht“ vorliegt, ist doch eben die Frage. VOLZ macht es aus dem überlieferten Texte des Koh durch Streichung von 6a und Zusammenziehung „der sieben Zeilen von v. 9f. in vier“. Bei der Herstellung des Gedichts, das er am Schlusse des Buches in 9 $_{9}$—10 $_{7}$ findet, wendet er auch noch Umstellung (von 9 $_{8c}$ hinter $_{10}$ und $_{5b}$ hinter $_{6}$) an. Es ist also eine unbegründete Behauptung, daß Qoheleth selbst seine Darlegung mit Dichtung habe beginnen und schließen wollen. Überhaupt aber schwebt die Doktrin in der Luft, daß er eine Mischung von Prosa und Poesie habe darbieten wollen. Denn wie sollte der Übergang aus der Prosa in die Poesie motiviert sein? Begreiflich ist dieser Übergang in der Erzählung, wenn ein Lied, resp. eine Elegie (Ex 15 $_{1}$ etc.) oder ein Sprichwort oder ein Rätsel (Jdc 15 $_{14}$ etc.) oder Segenssprüche (Gen 9 $_{26}$ f. etc.) eingeflochten werden sollen. Anders aber ist es bei einer didaktischen Darlegung, wie Koh sie gibt. Da ist eine solche Mischung von Prosa und Poesie nicht natürlich, und sie müßte durch unzweifelhafte Anzeichen erkennbar gemacht sein, wenn sie angenommen werden sollte.

c) Die dritte Möglichkeit wäre, daß die Auseinandersetzung Qoheleths ganz zum Gebiete der Poesie gehörte[2].

Bei der Annahme dieser Möglichkeit haben die einen (SIEVERS, ZAPLETAL und BUDDE) den Verfasser Mischmetra anwenden lassen. Bei SIEVERS folgen sich in 1 $_{1-12}$ Stichen von 4 + 4, 4 + 3, 3 + 3

---

[1] Vgl. meine Abhandlung über „Gibt es Zitate im Alten Testament?“ in der NKZ 1904.

[2] HUB GRIMME, Abriß der biblisch-hebräischen Metrik (in ZDMG 1897, 689); SIEVERS, Studien zur hebr. Metrik (1901), 562—67; P. HAUPT, Koheleth (Leipzig 1905); ZAPLETAL, Das Buch Koheleth kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt (Freiburg i. d. Schweiz) 1905, 2. Aufl. (Freiburg i. B. bei Herder 1910, war mir nicht zugänglich); De poesi Hebraeorum, ed. II. (1911), p. 7. Dazu gehört doch auch BUDDE, indem er in seiner Geschichte der hebr. Literatur (1906) sagt, daß das Buch Koh, „der Form nach verwandt mit Spr. 1—9“ (S. 301 f.) sei, und in K, AT 1910 seine Übersetzung, im Unterschied von der früheren von RÜETSCHI gegebenen, in Stichen abgesetzt hat drucken lassen, allerdings das Problem mit keinem Worte berührt.

(v. 7b 8ab), 5 + 5 (v. 10ab), und er sieht auch einzelne Stichen, denen kein anderer korrespondiert, als Bestandteile des Gedichts an (v. 6bβ 9b 12), was selbstverständlich dem Grundgesetz der hebräischen Poesie widerspricht (Hebr. Rhythmik 13—15). ZAPLETAL beseitigt den ersten von diesen Fällen, indem er die drei letzten Worte von v. 5 und in v. 6 die Worte bis *ṣaphón* streicht. Er tut es, weil diese Worte „nicht zum übrigen Metrum passen, da sie drei zweihebige Stichen bilden" (z. St.). Nun, erstens könnten jene drei letzten Worte von v. 5 mit den nächstvorhergehenden Worten einen vierhebigen Stichos bilden, wie SIEVERS annimmt. Zweitens wird die Absicht Qoheleths, in Versen zu sprechen, zweifelhaft, wenn diese erst durch Streichung von Textbestandteilen hergestellt werden sollen. ZAPLETAL streicht aber ferner auch v. 9b, und zwar weil „der parallele Stichus fehlt". Indes aus diesem Umstande könnte nur dann erschlossen werden, daß v. 9b „nur eine Glosse ist", wenn schon festgestellt wäre, daß Qoheleth habe Verse bilden wollen. Nur unter dieser Voraussetzung kann ferner mit ZAPLETAL von dem Satze „was unter dem Himmel geschieht" (v. 13) gesagt werden, daß er „nicht ursprünglich sei, weil der parallele Stichus dazu fehlt". Ebenderselbe Einwand ist zu erheben, wenn er umgedreht hinter v. 14 den Satz „und es gibt keinen Gewinn[1] unter der Sonne" einschaltet, weil im überlieferten Texte „der parallele Stichus fehlt". So fährt er fort, um des vorausgesetzten Metrums willen im Texte zu streichen oder einzuschalten (z. B. *hebel weᵉ*) vor den zwei letzten Worten des v. 17, oder auch umzustellen, wie er die letzten fünf Worte von v. 16 in die Mitte von v. 17 stellt. In 2 8 unterdrückt er die notwendige Apposition zu „die Wonne der Menschen", nämlich „eine Geliebte und viele", und so operiert er weiter, um die Sätze Qoheleths dem von ihm vorausgesetzten Metrum anzupassen[2].

Andere Vertreter dieser dritten Hauptansicht haben in Koh endlich sogar ein glattes Metrum gefunden. Nach dem einen „sind alle zwölf Kapitel, außer den zwei zusammenfassenden Prosasätzen (12 13 f.) im vierhebigen Metrum gedichtet" (HUB. GRIMME). Nach P. HAUPT aber bestand das ursprüngliche Buch Koh aus einer durch viele Umstellungen hergestellten Folge von Distichen mit je drei Hebungen. Die späteren

[1] Übrigens würde *jithron* in 1 3 etc. am richtigsten mit „Fortschritt" übersetzt.

[2] Andere kritische Bemerkungen über ZAPLETALS Verfahren kann man bei LEVY 63 f. finden, der gewiß mit Recht zuletzt sagt: „Ein Metrum, in dessen Umklammerung der Text erstickt, ist nicht annehmbar".

Zusätze, die ungefähr zwei Fünftel des ganzen ausmachen sollen, bestehen zum Teil aus zweihebigen Zeilen, zum Teil (bei 9 $_{18\,b}$ und 10 $_{1\,a}$) aus Drei- und Zweihebern und zum Teil aus Prosa. Welch verdächtiges Symptom, daß die angeblichen späteren Bearbeiter der vermeintlichen Dichtung nicht dessen ursprüngliches Metrum erkannt haben!

Auch die Betrachtung dieser Ergebnisse, die bei der Auffassung des Buches Koh als eines Werkes mit poetischem Rhythmus erzielt worden sind, muß zu dem Urteil hinleiten, daß dessen Verfasser nicht mit der Absicht, in Zeilen mit dichterischem Rhythmus zu schreiben, an sein Werk gegangen ist. Seine Darlegung darf einen auch an jenen wahrscheinlich ältesten Teil der Mischna, die *Pirᵉqê ʾabôth*, erinnern. Da könnte man ja auch Sätze mit drei Hebungen in 1 $_2$ finden, aber dann wird man in der Vermutung, daß man es mit Dichtungen zu tun habe, schroff durch Sätze gestört, die nicht bloß vier und sechs Hebungen einander parallel gehen lassen, sondern auch der ideellen Eurhythmie ganz entbehren.

II. Fragliche Ausdehnung des poetischen Rhythmus in den Prophetenverkündigungen.

Bei dieser Untersuchung scheint mir am natürlichsten so fortgeschritten zu werden, daß

1. alle Momente beurteilt werden, die nach dem geschichtlichen und dem allgemein kulturellen Zusammenhang des prophetischen Schrifttums für die rhythmische Beschaffenheit seiner Darlegungen sprechen könnten.

Zunächst kann ja darauf hingewiesen werden, daß betreffs der Prophetenscharen, die sich um Samuel sammelten, berichtet wird (I Sam 10 $_{5\,b}$), daß vor ihrem Zuge Harfe und Pauke und Flöte und Zither ertönten, während sie sich als Propheten benahmen, d. h. religiöse Begeisterung äußerten. Daraus kann mit großer Wahrscheinlichkeit entnommen werden, daß sie unter Musikbegleitung Lieder zum Lobe des Rettergottes der Väter vortrugen, wie sie etwa in dem bekannten „Buche des Rechtschaffenen" (Jos 10 $_{13}$ etc.) gesammelt waren. Weniger wahrscheinlich ist, daß sie selbständige Aussprüche über religiöse Dinge nach dem Takte der Musik und also in rhythmischer Form verkündet hätten; denn sie waren keine selbständigen Propheten. Noch weniger hätte man[1] sich darauf berufen sollen, daß Asaph, Heman und Jeduthun als *nebîʾim* oder *nibbᵉʾim* be-

[1] Lowth, De sacra poesi Hebr., Prael. XVIII, p. 198.

zeichnet werden (I Chr 25_{1-3}). Denn in dieser Übertragung des Ausdrucks *nabî'* „Prophet" auf Dichter und Präfekten der Tempelmusik zeigt sich nur jene Ausweitung des Begriffes, die auch darin beobachtet wird, daß später auch Esra, Abigail usw. „Propheten" genannt worden sind[1]. Aber wurde nicht auch ein primärer Prophet, Elisa, durch Musik in prophetische Begeisterung versetzt? Aber die betreffende Erzählung (II Reg 3_{15}) läßt auch eine zweite Auffassung zu, nämlich daß das Zitherspiel, welches Elisa sich damals bestellt hat, nur eine negative, d. h. die Unruhe der Seele beschwichtigende Aufgabe hatte[2]. Auf jeden Fall zeigt sich in der Verkündigung, die er dann gab (3_{16b-19}), kein Streben nach ideeller oder auch nur formeller Eurhythmie.

Ferner aus dem Umstand, daß die Überlieferung Mose mehr als ein Lied zuschreibt (Ex 15_1 und Dtn 32_1), läßt sich natürlich nicht mit LOWTH (p. 201) ein Beweis für den dichterischen Charakter prophetischer Verkündigungen schöpfen. Denn daß einzelne Partien ihrer Äußerungen die Form der Poesie besitzen, wird ja nicht bestritten. Und was ergibt sich aus dem rhythmischen Gewande von Bileams Verkündigungen (Num $23_{7b-10\ 18b-24}$ $24_{3b-9\ 15b-24}$)? Indem LOWTH aaO. auch daraus den poetischen Charakter der prophetischen Äußerungen ableiten wollte, hat er ganz den folgenden Umstand übersehen. Dies ist die Bezeichnung der Aussagen Bileams mit dem Ausdruck *māšāl* ($23_{7\ 18}$ $24_{3\ 15\ 20\,f.\ 23}$). Gewiß werden dadurch seine Äußerungen mit dem oben betrachteten Gebiete der Sentenzen verknüpft. Aber ist die negative Tatsache, daß jener Ausdruck *māšāl* in den Prophetenbüchern nicht zur Bezeichnung der prophetischen Darlegungen verwendet wird, nicht mindestens ebenso wichtig? Der erwähnte Ausdruck begegnet nämlich bei den Schriftpropheten nur in der speziellen Bedeutung „Spottspruch" (Jes 14_4 Hes 12_{22} f. 18_2 Mch 2_4 Hab 2_6; metonymisch „Gegenstand des Spottes": Jer 24_9 und Hes 14_8) und im Sinne von „Gleichnis" (24_{3-5}? 21_5) und „Allegorie" (17_{3-5}, erörtert in Stilistik 109 f.).

Aus dieser doppelten Tatsache meine ich folgenden Schluß ziehen zu sollen. In der älteren Zeit prägte sich die prophetische Aussprache mehr in kürzeren Sentenzen aus. Sie erscholl als Spruch, mochte es nun ein Lehr- und Mahnspruch, ein Segens- oder Drohspruch sein (z. B.

[1] Die Belege gibt meine Geschichte usw. 428 (493).

[2] So auch z. B. HERDER, Vom Geist der Ebräischen Poesie II 66 (Ausgabe von Suphan), und er fügt hinzu: „Das Beispiel dessen, der einen Saitenspieler kommen ließ, um, wie man sagt, die Gabe der Weissagung bei sich zu erwecken, wird sehr gemißbraucht".

Gen 25_{23} I Sam 2_{27} ff. 7_{3} 15_{22} f. II Sam 7_{11b-16} I Reg 11_{31b-39} [Ahia von Silo], 17_{1b} [Elia]). Später aber nahm die prophetische Darlegung an dem Fortschritte teil, der die hebräische Literatur überhaupt auf eine höhere Stufe emporhob. Naturgemäß erwachte nämlich auch in Israel immer voller die Kunst, ausgeführte Darlegungen zu entwerfen. Was für ein feingeädertes, plastisches Literaturprodukt ist doch die jahwistische Reproduktion der Erinnerungen und Anschauungen Israels betreffs seiner Urzeit! Wäre es da nicht natürlich, wenn die prophetischen Darlegungen ebenfalls eine Abänderung ihrer Form erfuhren? Wäre es nicht natürlich, wenn der frühere „Spruch“ der Propheten sich zur „Rede“ entwickelte?

Die Natürlichkeit dieses Vorganges kann auch nicht durch den Umstand vermindert werden, daß bei den alten Arabern nicht die Rede in literarischen Produkten auf uns gekommen ist[1]. Denn vor allem kann das überhaupt nichts direkt für die Hebräer beweisen. Sodann ragten diese ja auch in der Geschichtschreibung unter den Semiten so hervor, daß sie in dieser Hinsicht den Hellenen an die Seite gestellt werden müssen, wie ausdrücklich von ED. MEYER neuerdings mehrmals betont worden ist[2]. Außerdem hat MICHAELIS jenen seinen Hinweis auf die Araber mit der Bemerkung verknüpft, wie könne denn auch bei orientalischen Völkern, die despotisch regiert worden seien und der staatlichen Freiheit entbehrt hätten, die Rede sich so, wie in den Freistaaten Griechenlands usw., entwickelt haben. Aber erstens war gerade die ursprüngliche Staatsverfassung Israels eine solche, daß Israel auch in dieser Beziehung sehr einem griechischen Freistaate glich[3]. Zweitens zeigt sich ja auch in der überlieferten Literatur tatsächlich, daß auf den allgemeinen Versammlungen der Repräsentanten Israels (den „Landtagen“) Reden gehalten wurden (Jos 23_{3-16} 24_{2-20} Jdc 21_{16-20} etc.). Wie

[1] Was JOH. DAV. MICHAELIS in seiner Arabischen Grammatik, Vorrede zur 1. Aufl., S. XXXVIII hervorhob.

[2] „Völlig selbständig ist eine wahre historische Literatur nur bei den Israeliten und bei den Griechen. Bei den Israeliten, die auch darin eine Sonderstellung unter allen Kulturvölkern des Orients einnehmen, ist sie in erstaunlich früher Zeit entstanden und setzt mit hochbedeutsamen Schöpfungen ein“ (ED. MAYER, Geschichte des Altertums I 1 [1907], § 131). „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von orientalischer Geschichtschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer usw.“ (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, 486).

[3] In meiner Geschichte der alttestamentl. Religion 302—4 ist diese Vergleichung mit Hinweis auf HERMANNS Griech. Staatsaltertümer durchgeführt.

auch anders hätte man auf diesen Versammlungen Grund und Gegengrund, die zu einem Beschluß führen konnten, entfalten sollen?

Also die Spuren, die aus der Zeit vor dem Entstehen der Prophetienbücher auf die poetische Form prophetischer Äußerungen hinzuführen scheinen, besitzen keine positive Zuverlässigkeit. Jedenfalls ist neben ihnen nicht eine andere Tatsache so zu übersehen, wie es bei LOWTH und anderen[1] geschehen ist. Dies ist der Umstand, daß die Äußerungen des älteren Prophetentums, die in den Geschichtsbüchern überliefert sind, zum großen Teil keine poetische Form besitzen.

Dies ist z. B. bei folgenden Sätzen von Propheten der Fall: Jdc 4_{6b7} (Deboras Aufruf an Barak); I Reg 14_{7-16}, die Verkündigung Ahias an Jerobeams Gemahlin, die mit Recht auch neuerdings von allen[2] nicht als rhythmisch geformt angesehen wird; die Anrede Michas ben Jimla an Ahab und Josaphat in I Reg $22_{17\ 19b-23}$. Davon ist zwar in der BHK v. 17 mit besonderen Zeilenabsätzen gedruckt, als wenn Sätze mit dichterischem Parallelismus vorlägen, aber in K, AT ist mit Recht auch nicht einmal bei v. 17 dies geschehen, denn der Parallelismus ist in $_{17\,ab}$ zu wenig deutlich beabsichtigt. Ferner ist bei keinem Ausspruch Elias oder Elisas (I Reg 17_1—II Reg 9_{1b-3}) zu beobachten, daß ideelle Eurhythmie und wesentliche Symmetrie der einander korrespondierenden Zeilen beabsichtigt wäre. Auch ist noch der Umstand zu beachten, daß „Gottesreden" in den Geschichtsbüchern keineswegs als solche in rhythmischer Form gegeben sind[3]. Nicht einmal der Segensspruch in Gen 1_{28} wird von der BHK mit Recht hinter „über die Fische im Meer" in zwei Zeilen zertrennt. Denn dahinter setzen sich die Objekte der Naturbeherrschung des Menschen einfach weiter fort, und von der Absicht, Parallelismus membrorum herzustellen, ist nichts zu merken. Auch bei dem Jahwisten, dem leichter eine poetische Form von Gottesäußerungen zugetraut werden könnte, wird 12_{1-3} in der BHK ohne inneren Grund in Gedichtszeilen zerlegt. Denn die beiden Satzteile „Geh' doch aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Haus | in ein Land, das ich dir zeigen will" besitzen keine Art von ideeller oder formeller Eurhythmie. Ebenso bilden die Teile von v. 2 „und

---

[1] Bis mit GUNKEL im Auswahls-AT, 30. Lief. (1915), XXXIX f.

[2] Auch von GRESSMANN im Auswahls-AT, 6. und 7. Lief. (1910), 276.

[3] Auf diese Tatsache weist KONRAD V. ORELLI hin in seinem Exkurs über „Die Metrik der alttestamentlichen Prophetenschriften" hinter der 3. Aufl. seines Kommentars zu dem Zwölfprophetenbuch (1908), 237.

ich will dich zu einem großen Volke machen und will dich segnen usw." eine fortlaufende Reihe von Aussagen, aber nicht ein Paar von parallelgehenden Sätzen. Ebenso steht es endlich mit den Sätzen von v. 3[1].

Nicht also hat die hebräische Geschichtschreibung gemeint, daß die Gotteskundgebungen als solche die rhythmische Form von „Orakeln" besessen hätten. Dies könnte an der langen Kette von Berichten über prophetische Aufschlüsse, die im AT bis in die Zeit Elias (I Reg 17 $_3$f. $_9$ usw.) und so fort vorliegen, immer von neuem gezeigt werden. Außerdem darf auch folgendes nicht ganz unbeachtet bleiben. Mose ist im Deuteronomium von 1 $_6$ an als Redner vorgeführt, und doch sind ihm selbst dort (31 $_{28-30}$) Worte in den Mund gelegt, wonach er von seinen vorhergehenden Äußerungen ein „Lied" unterscheidet. Auch hat Salomo die bei der Einweihung des Tempels gesprochenen Worte zwar wahrscheinlich an ein poetisches Zitat angeknüpft[2], aber dann weiter sich so ausgedrückt, daß seine Worte der anerkannten Kennzeichen hebräischer Poesie entbehren und deshalb mit Recht von „Tempelweihrede" gesprochen wird.

2. Ohne die vorhergehende Untersuchung anzustellen, behauptet man aber in der neueren Zeit, daß die prophetischen Äußerungen, „bis auf etwa festzustellende Ausnahmen, *eo ipso* poetisch, d. h. versifiziert" seien[3]. Dieses Urteil scheint also auf Anzeichen gestützt werden zu können, die innerhalb der Prophetienbücher selbst sich finden. Gibt es nun positive Anlässe zu jener neuerdings weithin gehegten Meinung?

Vor dem Eintreten in diese Untersuchung wird notwendigerweise erst eine Vorfrage erledigt, nämlich ob die jetzt vorliegende Form der prophetischen Verkündigungen ihnen erst bei deren Schriftlichmachung gegeben worden ist. Diese schon an sich unerläßliche Frage ist auch durch eine neuerdings gemachte Bemerkung angeregt worden. Man hat in der Tat die Ansicht ausgesprochen, daß „der Prophet das mündlich frei Gesprochene nachher in eine streng dichterische Form umgießen konnte", und daß „wir uns so im allgemeinen das Verhältnis des ge-

---

[1] Richtig also sind die Sätze von 12 $_{1-3}$ auch bei GUNKEL im Auswahls-AT, 8. Lief. (1910), 134 nicht mit Stichenabteilung gesetzt.

[2] Vgl. über Herstellung der Worte nach LXX in Geschichte usw. 252.

[3] So SIEVERS, Metrische Studien I (1901), 374 und ein dichter Chor, wie schon z. B. folgende neueste Stimmen beweisen können: GRESSMANN im Auswahls-AT vor Amos, S. 323; SCHMIDT ebenda, 10. Lief. (1911), 15: „Gedichte des Jesaja"; 25. Lief. (1913), 199.

sprochenen Prophetenwortes zu dem schriftlich fixierten zu denken haben"[1]. Aber erstens findet der Vertreter dieser Ansicht es nötig, sofort selbst eine Ausnahme von der aufgestellten Regel anzunehmen, indem er über den Anfang der „Tempelrede" (7 1 ff.) bemerkt: „Aber bei einer so im eminenten Sinne geschichtlichen Rede, deren sich zur Zeit der Veröffentlichung der Urrolle gewiß noch zahlreiche Hörer entsannen, würde sich ganz gut begreifen, daß Jeremia sie in ihrer ursprünglichen Form beließ, um so mehr, als auch der wesentlich lehrhafte Ton dieser Rede einer streng poetischen Form nicht eben günstig war." Wie der letztere Umstand als Grund angeführt werden könne, läßt sich nicht einsehen. Denn „lehrhafte" Sätze haben ja in den *mešalim* oft die poetische Form[2]. Aber der von CORNILL an erster Stelle angeführte Grund ist gültig, ja besitzt eine viel größere Tragweite, als sie ihm in den zitierten Worten beigelegt ist.

Es kann überhaupt nicht vorausgesetzt werden, daß die prophetischen Äußerungen bei ihrer Schriftlichmachung ein wesentlich anderes Gewand bekommen haben. Denn zwar das ist naheliegend, daß die Verkündigungen der Propheten bei der Niederschrift hie und da im Ausdruck etwas geglättet wurden. Aber wenn sie aus der Prosa in die poetische Form umgesetzt worden wären, würde dies eine wesentliche Veränderung ihres formellen Charakters gewesen sein. Dann hätten die Sätze der Propheten in der Akzentuierung der Hebungen eine neue Betonungsweise bekommen und den bekannten Gedankenparallelismus oder mindestens die wesentliche Symmetrie der miteinander korrespondierenden Zeilen erhalten müssen. Wenn sie aber in dieser neuen Form aufgetreten wären, hätten sie die Zeitgenossen als etwas anderes anmuten müssen, als was sie früher aus des Propheten Mund gehört hatten. Folglich ist die uns schriftlich vorliegende Form der prophetischen Äußerungen im wesentlichen als diejenige anzusehen, in der sie von vornherein vorgetragen worden sind, und die entscheidende Untersuchung hat also die Frage zu beantworten, ob diese jetzt vorliegende Gestalt der prophetischen Äußerungen den formellen Charakter der althebräischen Poesie besitzt, oder nicht.

Nur eingangsweise kann bei dieser Untersuchung noch die Frage gestreift werden, ob der Gebrauch der poetischen Form zu der

[1] CORNILL, Das Buch Jeremia erklärt (1905), 93 bei 7 1 ff.

[2] Der Ausdruck „streng poetische Form" ist unklar. Die Form eines Literaturprodukts ist entweder poetisch oder nicht.

geschichtlich bezeugten Art des Auftretens der bekannten Schriftpropheten Amos, Hosea, Jesaja usw. natürlicherweise passen konnte. Diese Männer wurden doch bei ihrer Wirksamkeit oft zur plötzlichen Gegenrede veranlaßt. So geschah es, als der Oberpriester Amaṣja von Bethel Amos mit den Worten anfuhr: „Entflieh doch in das Land Juda und iß dort Brot usw.!" (7 $_{12}$ f.). Da antwortete Amos sofort. Ebenso war die Situation, als Jesaja mit dem Könige Ahas in Wechselrede kam usw. (Jes 7 $_{13}$ f. usw.), oder als Jeremia mit dem Prophetenrivalen Hananja zusammenstieß (28 $_{6}$) oder vom Könige Zedekia um Aufschluß gefragt wurde (38 $_{17}$). Wenn die Propheten oft so bei gelegentlichen Auseinandersetzungen oder im Kampfe mit den Gegnern zu sprechen hatten, da wäre es schon an sich unnatürlich gewesen, wenn sie in dichterisch geformten Aussprüchen sich hätten vernehmen lassen, selbst wenn sie zum Extemporieren in dichterischer Form befähigt gewesen wären. Würde es ferner dem Ernste der Situation entsprochen haben, wenn sie auf eine prosaische Anrede in poetischen Zeilen geantwortet hätten, als wenn sie gar nicht anders hätten reden können? Würden sie mit dem immerwährenden Gebrauche einer künstlichen Darstellungsform nicht endlich auch den Eindruck ihrer Äußerungen abgeschwächt haben? Man weiß doch, wie sehr die Äußerungen jemandes an Eindruck verlieren müßten, der immer nur in gereimten Sätzen spräche. Übrigens auch die Stellung jener Männer als Herolde der Religion verlangte nicht den Gebrauch der poetischen Form, wie ja oben S. 160 an den in die Geschichtsbücher eingestreuten „Gottesworten" gezeigt worden ist[1].

[1] Wesentlich richtig sagt auch v. ORELLI aaO. 237, daß die Aufgabe hauptsächlich der älteren Propheten, „mitten in das Leben und in den Gang der Ereignisse" einzugreifen, eine „Unterordnung der künstlerischen Gestaltung ihres Wortes unter den Inhalt, unter die Bedürfnisse und Impulse des Augenblicks verlangte, welche sich mit einem eigentlichen Zwang des Metrums nicht vertrug". Hier ist aber auch noch an die Worte zu erinnern, in denen CORNILL bei Jer 7 $_{1}$ ff. „der Frage näher tritt, ob DUHM durch seine Anschauuug nicht einseitig einen Dichter Jeremia auf Kosten des Propheten gewinnt. Wie denkt DUHM sich Jeremias Auftreten in mündlicher Rede? Sprach er auch als mündlich wirkender Prophet nur in Kinaversen? Und wie sollen wir uns das vorstellen? War Jeremia ein so genialer Improvisator, daß sich ihm auch in freier mündlicher Rede die Worte ganz von selbst zu Kinaversen zusammenfügten? Oder wenn nicht, hat er etwa seine öffentlichen Reden vorher sorgfältig meditiert und memoriert, wie ein Pfarrer seine Predigt? Oder las er einfach ein Manuskript? So stellt offenbar die LXX die Sache sich vor, wenn sie 2 $_{2}$ 3 $_{12}$ 7 $_{2\,27}$ 19 $_{2}$ וקראת regelmäßig durch *καὶ ἀνάγνωθι* übersetzt". — CORNILL läßt es bei diesen ironisch gemeinten Fragen bewenden. Daß in so und so vielen Momenten der prophetischen Wirksamkeit von einem vorhergehenden „Meditieren und Memorieren" gar nicht die Rede sein konnte, hat er auch nicht hinzugefügt.

Jedoch auch diese Erwägung über die geringe Natürlichkeit, die dem immerwährenden Gebrauche dichterisch geformter Sätze von seiten der Propheten angehaftet hätte, besitzt kein entscheidendes Gewicht. Nur die tatsächliche Beschaffenheit der prophetischen Äußerungen und ihre Beziehung zum formellen Charakter althebräischer Poesie können endgültig die Frage entscheiden, ob die überlieferten Prophetenverkündigungen zum Gebiete der Poesie gehören. Wenden wir uns also zur Prüfung dieser tatsächlichen Beschaffenheit!

Gemäß dem Nächstvorausgehenden werden von den Äußerungen der Propheten am natürlichsten zuerst solche Partien ins Auge gefaßt, die von ihnen bei zufälliger Veranlassung als Entgegnungen auf Angriffe oder Antworten auf Fragen sofort gesprochen wurden. Als solche Abschnitte kommen aber z. B. folgende in Betracht.

Auf den oben erwähnten Ausweisungsbefehl des Oberpriesters Amaşja entgegnete Amos (7_{14} f.) sofort: „[14]Kein Prophét war[1] ích und keín Jünger von einem Prophéten war ích, sondern Ríndérhirt war ích und Züchter von Maúlbeerfeigen, [15]aber Jáhwe náhm mich von hínter der Kleínviehherde weg, und Jáhwe ságte zu mír: Weíssage meinem Vólke Ísrael!" In v. 14 könnten also Zeilen mit 2 + 4 + 4 Hebungen unterschieden werden, wie in v. 15 Zeilen mit 4 + 3 + 4 Hebungen. Aber selbst wenn diese Sätze mehr Symmetrie besäßen, so würde ihnen die dichterische Form abzusprechen sein, weil sie zu wenig Streben nach Gedankenparallelismus zeigen. Wie auch hätte Amos sich einfacher ausdrücken können, um nicht in den Verdacht zu geraten, daß er in Versen spreche? — Ferner auf jene suffisante Äußerung des Königs Ahas entgegnete Jesaja (7_{13}): „Ist es eúch zu wénig, Männer zu ermüden, daß ihr sogár meinen Gótt ermüdet?" Wiederum ist auch bei diesen Sätzen die Hauptsache, daß Jesaja nicht einfacher sich hätte ausdrücken können, um von seinen Worten den Anschein der Poesie abzuwehren. Sodann enthält die Fortsetzung seiner Worte Sätze mit 5 + 5 + 3, 3 + 5, 7 + 2 + 6 usw. Hebungen, also eine extreme Mißachtung poetischer Symmetrie. Weiterhin auf Hiskias Mitteilung (39_4) äußerte Jesaja sofort: „Síehe, Táge werden kómmen usw." in Sätzen mit 3 + 4 + 5 + 2, 7 + 5 Hebungen, und irgendwelches Hinzielen auf ideelle oder formelle Eurhythmie ist nicht zu spüren. — Die Antwort, mit der Jeremia den Angriff des Propheten-

[1] Der vergangenheitliche Sinn wird durch das darauffolgende Impf. cons. und andere Umstände (meine Geschichte 363) begründet. Ohne Rücksicht darauf zu nehmen, übersetzt wieder falsch präsentisch GUNKEL im Auswahls-AT, 30. Lief. (1915), XXXIII.

gegners Hananja (Jer 28 $_{2\,b-4}$) parierte, verläuft so: „[6] Fürwáhr, so soll Jáhwe tún. Es verwirkliche Jáhwe deine Wórte, wélche du geweisságt, indem er zurúckkehren läßt die Geráte des Haúses Jáhwes und die gánze Exulántenschaft aus Bábel zu díesem Órte. [7] Nur hóre doch díeses Wórt, wélches ich vór dir und vór dem ganzen Vólke réde! [8] Die Prophéten, wélche vor mír und dír seit dúnkler Vorzeit wáren, die weíssagten betreffs víeler Länder und gégen gróße Königreiche mit Kríeg und Únglück und Pést.“ Auch in diesen Worten ist offenbar weder Gedankenrhythmus noch wesentliche Symmetrie beabsichtigt[1]. Mit besonderer Deutlichkeit tritt die unpoetische Form an den „Gottesworten“ 32 $_{14}$ und $_{15}$ zutage, die in bezug auf den von Chanamel gekauften Acker gesprochen wurden. Denn das zweite von ihnen besteht aus einem einzigen, also des parallelen Stichos entbehrenden Satze: „Auch in Zukunft sollen Häuser und Felder und Weinberge in diesem Lande gekauft werden“. Möglichst wenig von poetischer Form haben ferner auch die Sätze an sich, mit denen Jeremia dem Könige Zedekia seine Frage (38 $_{14}$) beantwortete: „Wenn du zu den Fürsten des Königs von Babel hinausgehen wirst, so wird deine Seele am Leben bleiben und wird diese Stadt nicht verbrannt werden und wirst du und deine Familie am Leben bleiben (17). Wenn du aber nicht zu den Fürsten des Königs von Babel hinausgehen wirst, so wird diese Stadt in die Gewalt der Chaldäer übergeben werden, und sie werden sie verbrennen, und du sollst nicht ihrer Hand entrinnen“ (18). Auch schon an ihrer Zusammensetzung aus Vorder- und Nachsatz lassen diese Worte ihren unpoetischen Charakter erkennen. — Ganz ebenso verhält es sich endlich mit der Antwort, die Sacharja auf die Anfrage erteilte, ob man wegen der Tempelverbrennung noch weiter fasten solle (7 $_{3}$). Denn seine Sätze lauteten: „Wenn ihr gefastet und geklagt[2] habt im fünften und siebenten Monat, und zwar nun siebzig Jahre, habt ihr in meinem Interesse gefastet? (5 b). Und wenn ihr essen und trinken werdet, seid nicht ihr es, die essen und trinken?“ (6).

Also diese prophetischen Verkündigungen, die bei gelegentlichem Anlaß mehr oder weniger plötzlich gesprochen wurden, sind nicht in die

[1] Dieser Abschnitt ist auch von den neuesten Erklärern nicht zu den poetischen Partien des Buches Jeremia gerechnet worden.

[2] Der Inf. abs., wie in dem ersten Beispiel *w^enathôn* Gen 41 $_{43}$ b. Die anderen za. 44 Fälle verzeichnet meine Syntax § 218.

Form der althebräischen Poesie gekleidet. Suchen wir diese nun in anderen Abschnitten der Prophetenbücher zu entdecken!

Das Buch Jesaja beginnt mit folgenden Sätzen:

2a *šimʿú šamájim w*^{e}*haʾazíni ʾéreṣ, ki jahwé dibbér:*
2b *baním giddálti w*^{e}*romámti, w*^{e}*hém pa-š*^{e}*ʿú bí.*
3a *jadáʿ šór qonéhu wach*^{a}*mór ʾebús b*^{e}*ʿaláw,*
3b *jisraʾél loʾ jadáʿ, ʿammí loʾ hithbonán*[1].

Faßt man zuerst die als v. 2b 3a und 3b bezeichneten Wortgruppen ins Auge, so läßt sich nicht leugnen, daß in ihnen ein solcher Gedankenparallelismus und eine solche formelle Symmetrie der einzelnen Teile gefunden wird, daß man ihnen die Art von Rhythmus zuschreiben kann, die nach den zusammenfassenden Sätzen am Eingange dieser Arbeit und gemäß allgemeiner Annahme sich in der althebräischen Poesie findet. Aber mehr als diese Möglichkeit besteht nicht. Denn ein Redner könnte diese Sätze ebenfalls verwenden. Auch dieser könnte sagen: „[2b] Ich habe Kinder aufgezogen und (sogar) erhöht, aber sie rebellierten gegen mich. [3a] Ein Ochse kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn, [3b] Israel kennt (ihn) nicht, mein Volk hat es sich nicht zum Bewußtsein gebracht." Doch, wie gesagt, man kann in den erwähnten drei Wortgruppen, die als v. 2b 3a und 3b gezählt werden, je zweimal drei Hebungen finden, wie auch z. B. SIEVERS I 424 tut.

Ist nun aber in den oben schon mit transkribierten Eingangsworten „[2a] Höret, o Himmel, und, o Erde, nimm zu Ohren, denn Jahwe hat geredet!" derselbe Rhythmus beabsichtigt? Diese Worte sind auf jeden Fall anders gebaut, da ja die ersten vier Hebungen in näherem Ideenzusammenhange untereinander stehen. Auch SIEVERS kann darin nicht zwei Gruppen von je drei Hebungen finden. Ferner waren die Aussagen, die in v. 2a enthalten sind, teils vom Sprachgebrauch gegeben und teils notwendig. Denn Himmel und Erde zu Zeugen oder als weltweites Auditorium aufzurufen, war eine naheliegende Ausdrucksweise (Dtn 32$_{1}$ usw.), und diesen Aufruf durch einen Hinweis auf das göttliche Reden zu motivieren, war notwendig. Unter diesen Umständen muß es doch für mehr zufällig angesehen werden, daß die in v. 2a enthaltenen zwei Sätze sich auch auf sechs Hebungen zurückführen lassen,

[1] Die Hebungs- und Senkungssilben sind in vorliegender Arbeit überall nach den in meiner Hebr. Rhythmik (1914), 32—35 gegebenen Regeln bestimmt worden.

indem die Konjunktion *kî* als Nebenbestandteil der Rede (als sogenannte Partikel) sich an das folgende Wort anschließen läßt.

Betrachten wir sodann weiter, was dem erwähnten Gottesspruche (v. 2b 3ab) folgt!

Es lautet in v. 4a so: *hoj gój choṭé'* (wehe einer sündigenden Nation!), *ʿám kébed ʿawón* (einem Volke, beladen mit Missetat!), *zéraʿ m^ereʿim* (einer Brut von Bösewichtern!), *banim maschithim* (Kindern, die verderbt handeln!). Darin hat SIEVERS, der in v. 2b 3a und 3b je zweimal drei Hebungen findet, zweimal vier Hebungen konstatiert[1]. Ferner v. 4b lautet so: *ʿa-z^ebú 'eth-jahwé* (sie haben verlassen Jahwe), *ni''^aṣú 'eth-q^edóš jisra'él* (haben gelästert den Heiligen Israels), *nazóru 'achór* (sind rückwärts abgewichen). Daraus will SIEVERS zwar nicht zweimal drei, aber doch wenigstens auch sechs Hebungen machen, indem er *jisrael* streicht. Dieses Wort soll „dem Metrum widerstreben" hier, in 5 24 und 17 7 und auch in 10 20. Der bloße Ausdruck „der Heilige" sei auch in Hab 3 3 und Hi 6 10 gebraucht. Dadurch aber wird es keineswegs wahrscheinlich gemacht, daß Jesaja an einigen Stellen den vollen Ausdruck „der Heilige Israels" verwendet (5 19 10 17 [12 6] 29 19 30 11 12 15 31 1 37 23) und in anderen Stellen vermieden habe. Hat er doch auch in 29 23 „den Heiligen Jakobs" gesagt, also das dort schon verwendete „Israel" lieber durch einen anderen Genetiv ersetzt, als daß er bloß „den Heiligen" geschrieben hätte. Außerdem ist die Symmetrie auch in den korrespondierenden Gedichtszeilen keine mechanisch gleiche[2], so daß das Wort „Israel" nicht den dichterischen Rhythmus zerstören könnte, wenn er beabsichtigt wäre. Auch das würde gegen die poetische Form von v. 4ab nicht entscheiden, daß in diesen nicht der Rhythmus der in v. 2b 3ab enthaltenen grundlegenden Sätze erstrebt ist. Denn auch in Liedern und sonstigen zweifellosen Gedichten der Hebräer findet sich sogenanntes „Mischmetrum"[3]. Entscheidend könnte also auch dies nicht sein, daß weiterhin auch in v. 5 und 6a zweimal vier Hebungen zu konstatieren sind (SIEVERS u. a.). Aber wie steht es mit dem Gedankenparallelismus dieser Sätze? In den Zeilen von v. 2a 3ab ist er vollkommen erstrebt. Doch wenigstens schon die drei Sätze von v. 4b „Sie haben verlassen Jahwe, gelästert den Heiligen Israels, sind rückwärts abgewichen" kümmern sich nicht um das paarweise Auftreten von Sätzen.

---

[1] Es wären aber fünf und vier nach „Hebr. Rhythmik" 32 f.

[2] Erwiesen an Ex. 15 5ab usw. in Hebr. Rhythmik 19 f.

[3] Vgl. die Diskussion darüber in Hebr. Rhythmik 48—52.

In ihnen wird vielmehr nur wuchtige Fülle des Ausdrucks, aber nicht Hall und Widerhall erstrebt. Ebensowenig ist letzteres in den Sätzen von 5 a der Fall: „Worauf wollt ihr noch geschlagen sein [so daß oder indem] ihr Abfall hinzufügt?“ und in 6 a: „Von der Fußsohle bis zum Kopfe gibt es nicht einen unversehrten Fleck [nein]: Wunde und Strieme und frischen Schlag“.

Dieser Tatbestand wird nach meiner Ansicht am richtigsten so beurteilt. Das Thema von Jesajas Darlegung in 1 $_{2}$ ff., jene religionsgeschichtliche Grundwahrheit „Ich habe Kinder aufgezogen usw.“ (v. 2 b 3 a b), besitzt den rhythmischen Charakter des „Spruchs“. Aber die prophetische Einführung dieses Themas (v. 2 a) und sozusagen die Variationen, die der Prophet über dieses Thema sprach und schrieb (v. 4 a usw.), bewegen sich in einem freieren Rhythmus. Sie sind Rede. Auch diese soll ja keineswegs eines mittleren Maßes von Eurhythmie entbehren. Dies liegt in der Natur der Sache und ist auch von einem so kompetenten Beurteiler, wie Cicero war, anerkannt worden, indem er den Dichter als ganz verwandt mit dem Redner bezeichnete (s. u. in Nr. 3 c). So nahe kann z. B. auch der Cicero der hebräischen Literatur in seiner Ausdrucksweise dem Dichter gestanden haben, ohne mit ihm identisch zu sein.

Zu diesem Urteil führt auch die Betrachtung anderer Sätze, die gleich im ersten Kapitel des Jesajabuches folgen. Denn da heißt es z. B.: „[7 a] Euer Land ist eine Wüste, eure Städte sind mit Feuer verbrannt, [7 b] eure Ackererde — vor euch[1] verzehren Fremde sie[2], und eine Wüste ist sie, wie Umsturz durch Fremde[3].“ Ferner lesen wir dort: „[12 a] Wenn ihr kommt, um vor mir zu erscheinen, — [12 b] wer forderte dies von eurer Seite: meine Vorhöfe zu zertreten? [13 a α] Ihr sollt nicht fortfahren, Pflanzenopfer der Heuchelei zu bringen, [13 a β] Rauchopfer des Greuels ist es mir[4].“ Auch SIEVERS (I 427) hat in bezug auf diese Sätze mancherlei Sorgen.

---

[1] d. h. zum schlimmen Anblick für euch.

[2] Über diese seltenere Metonymie (Gen 3 $_{17}$ b usw.) vgl. Stilistik etc. 17 $_{4}$.

[3] 7 a *'arṣ^{e}khém šᵉmamá ʿarêkhém s^{e}ruphóth 'éš*
7 b *'admath^{e}khém l^{e}negd^{e}khém zarím 'okh^{e}lím 'otháh*
u-š^{e}mamá k^{e}mahpekháth zarím (זָרִים kann aber aus זֵדִים „Übermütige“ geworden sein).

[4] 12 a *ki tabó'u lera'óth panáj*
12 b *mi biqqéš zóth mijjed^{e}khém r^{e}mós ch^{a}ṣeráj*
13 a α *lo tosiphu habí' minchath-šáw* (vgl. S. 147, Anm. 1)
13 a β *q^{e}ṭóreth toʿebá hi' lí.*

Er setzt in 7 a b hinter *'éš* einen Ausfall von zwei „Versfüßen“ voraus und reißt „eure Ackererde“ vom folgenden weg, um 4 + 4 Hebungen zu erzielen, obgleich dann 3 + 3 folgen würden. In 12 a muß er drei und in 12 b fünf Versfüße konstatieren[1]. Endlich 13 a reduziert er auf fünf Hebungen, indem er das mit *minchath* parallele *q^e ṭóreth* als eine Glosse ausschaltet. Diese „metrischen“ Sorgen sind zum Teil unbegründet und zum Teil auch nicht die Hauptsache, die Zweifel an der poetischen Form dieser Sätze Jesajas erweckt. Die Hauptsache liegt vielmehr darin, daß auch diese Sätze gleich mehreren vorhergehenden zum großen Teil allzusehr das Streben nach Herstellung des Gedankenparallelismus vermissen lassen. In diesen Sätzen mit ihrer Unter- und Überordnung arbeitet der Gedanke an den logischen Zusammenhang der Darlegung doch mehr, als es von einem dichterischen Erguß erwartet wird.

Gegenüber der Behauptung, die oben S. 161 aus SIEVERS I 374 zitiert worden ist, geht deshalb mein Urteil dahin: Die prophetischen Darlegungen in der althebräischen Literatur haben zwar hie und da Sätze aneinandergereiht, die wahrscheinlich wegen ihrer thematischen Bedeutsamkeit (wie z. B. Jes 1 2 a 3 b) durch den Gedankenparallelismus und die Symmetrie poetischer Zeilen ausgezeichnet sind, aber außerhalb dieser festzustellenden Ausnahmen bewegen die prophetischen Darlegungen sich in dem freieren Rhythmus der Rede[2].

Aber läßt sich dieses mein Urteil auch an den Äußerungen Jeremias bewähren? Die poetische Form aller seiner Verkündigungen oder wenigstens eines großen Teiles derselben ist ja in unserem Jahrhundert so oft behauptet worden, daß es gewagt erscheinen muß, sie in Frage zu stellen. Aber über diese Form sind zugleich auch so verschiedene Theorien aufgestellt worden, daß schon darin ein gewisses Recht zu

---

[1] *r^emós ch^aṣeraj* wird am richtigsten als ironischer Nachhall zu „dies“ gefaßt, vgl. die ironischen Zwischenrufe in Dtn 32 15 a β usw. (Stil. 126). Das Hinübernehmen der beiden Worte zu 13 a (MARTI im KHC z. St.) zieht doch recht schwierige Textänderungen nach sich.

[2] Einen Gegengrund enthält auch nicht ein solcher Satz wie dieser: „Männer wie die Propheten, die ihre Gedanken in großen Stunden der Begeisterung empfangen haben und die sie nun aussprechen, erfüllt von überwallenden Stimmungen, können nur in poetischen Rhythmen reden“ (GUNKEL im Auswahls-AT, 30. Lief. 1915, XLIV). Denn auch ganz abgesehen von der unbewiesenen Voraussetzung, die in den Worten „erfüllt von überwallenden Stimmungen“ steckt, wie darf man behaupten, daß Begeisterung sich „nur in poetischen Rhythmen“ äußern könne? Als ob nicht höchste Begeisterung sich oftmals in Reden ausgesprochen hätte!

liegen scheint, den Charakter dieser Form noch einmal zur Diskussion zu stellen. Der neuere Verlauf der Debatte war aber dieser:

Sie begann mit DUHMs[1] Behauptung, daß „das Versmaß der Gedichte Jeremias überall dasselbe sei: Vierzeiler, mit abwechselnd drei und zwei Hebungen". Mit anderen Worten schreibt er Jeremia nur Gedichte mit dem Rhythmus der Qîna (s. o. S. 148), nur Verwendung des elegischen Versmaßes zu, und so schneidet er aus dem ganzen überlieferten Buche Jeremia 268 Tetrastiche für Jeremia heraus, während 220 Baruch und mindestens 850 Redaktoren und Kopisten der folgenden Jahrhunderte zugeschrieben werden. Aber wie ist diese Meinung gewonnen worden?

Der entscheidende Ausgangspunkt war die Voraussetzung, daß Jeremia nur nach einem und demselben Metrum gedichtet haben könne. Dieselbe läßt sich aber keineswegs positiv begründen, muß vielmehr eine höchst unnatürliche genannt werden. Denn selbst wenn es noch einen und den andern Dichter geben sollte, der in allen seinen Produkten immer das gleiche Schema verwendet hätte, so würde ihr Verfahren doch bei weitem die Ausnahme bilden und könnte nicht einem Schriftsteller zugeschrieben werden, bei dem es nicht durch literargeschichtliche Zeugnisse festgestellt ist.

Ein Nebenbeweggrund zu jener Meinung lag aber auch in einer gewissen Vorstellung, die DUHM betreffs der geistesgeschichtlichen Stellung Jeremias vertreten zu können meint. Nämlich Jeremia selbst habe in Stücken, die man ihm mit Sicherheit zuschreiben dürfe, sich „niemals als den Mann geriert", dem Jahwe Vollmacht über die Völker und Könige gegeben habe. Deshalb spricht DUHM zunächst schon das ganze erste Kapitel des Jeremiabuches dem Jeremia ab, verspottet die zugleich erschütternde und zugleich tröstliche Kundgebung, die Jeremia in der Töpferwerkstatt empfangen hat (18_{1-12}), als eine des Jeremia unwürdige Einleitung, kennzeichnet die Vision vom Zornbecher (25_{15} ff.) als eine Darstellung, die unter Jeremias Niveau stehe und „vielleicht unter der Herrschaft der Ptolemäer im 3. Jahrhundert geschrieben sei" (S. 206), und hält die Worte „und gegen alle Nationen" (36_{2}) für eine „unberufene Vervollständigung". Dieses einschneidende Urteil soll, außer durch jene schon beleuchteten allgemeinen Voraussetzungen, noch durch folgende speziellen Bemerkungen zu den soeben zitierten Stellen be-

[1] B. DUHM, Kurzer Hand-Commentar zum Buche Jeremia (1901), XII.

gründet werden. In 36 $_2$ will er das präpositionale Objekt „und gegen alle Nationen" als unecht streichen, weil in v. 3 bloß von Juda eine Frucht der niedergeschriebenen und vorgelesenen Prophetien erwartet wird. Diese nachfolgende Heraushebung Judas war aber ganz natürlich, weil den Judäern die prophetischen Aussprüche vorgelesen werden sollten. Dadurch wird aber nicht verhindert, daß ein — geringerer — Teil dieser Aussprüche auch eine andere Adresse hatte, zumal die Judäer auch aus solchen Prophetensprüchen sich eine Lehre entnehmen konnten. Sodann über 25 $_{15\cdot 26}$ urteilt er, daß „die Darstellungsgabe des Verfassers leider der großartigen Konzeption nicht gewachsen sei; wäre die letztere zur Ausführung gekommen, wie sie sollte, so wäre das Stück eines Jeremia würdig gewesen". Welche Feinheit des stilistischen Empfindens! Ja, so dürfte man sagen, wenn diese Kritik irgendwie begründet wäre. Aber so, wie sie dasteht, ist sie nichts weiter als ein subjektives Absprechen. Deshalb muß über den Nebengrund, aus welchem Jeremia von DUHM bloß der Gebrauch eines einzigen Schema seiner „Gedichte" zugeschrieben worden ist, dieses kurz zusammenfassende Urteil abgegeben werden. Der Anspruch Jeremias (1 $_5$), Prophet für die Völker überhaupt zu sein, der auch nicht mit STADE in ZAW 1906, 97 f. durch Umwandlung von *gojîm* in *gojî* „mein Volk" beseitigt werden kann, steht 1. nicht mit dem Inhalt von 1 $_{10}$ ff. in wirklichem Widerspruch, stimmt ferner 2. mit dem Bewußtsein früherer Propheten (Am 1 $_3$ ff., Jes 10 $_5$ ff. usw.) zusammen und wird endlich 3. durch eine Reihe von Stellen im übrigen Buche Jeremia unterstüzt (18 $_7$ ff. 25 $_{15}$ ff. 36 $_2$), die sich nicht durch die von DUHM ausgesprochenen kritischen Bemerkungen als unjeremianisch erweisen lassen[1].

[1] CORNILL im Kommentar (1905), 5 begründet die Geschichtlichkeit jener Bestimmung Jeremias zu einem Völkerpropheten auch positiv durch Hinweis auf 28 $_8$, wo Jeremia zu dem Prophetenrivalen Hananja sagt: „Die Propheten, die vor mir und vor dir von jeher gewesen sind, haben gegen zahlreiche Länder und große Völker geweissagt". Da ist also das Weissagen gegen Nichtisrael als ein selbstverständliches Charakteristikum jedes prophetischen Auftretens in Israel erwähnt. Auch das Textmoment „und gegen alle Nationen" in 36 $_2$ wird von CORNILL 388 gegen DUHM geschützt, da Jeremia „der Sachlage entsprechend das Gericht über Juda und Jerusalem sich vollziehend denkt in Gestalt einer Weltkatastrophe", wofür nur richtiger „im Rahmen eines Völkergerichts" gesagt würde (vgl. meine Geschichte usw. 394—96). — Die Annahme, daß die Beziehung der prophetischen Tätigkeit Jeremias auf die Völker „erst in einem späteren Stadium der Entwicklung der literarischen Zeugnisse von Jer und über Jer und sein Werk eingearbeitet ist" (ROTHSTEIN in K, AT vor 25 $_1$), entbehrt der positiven Gründe und kann die Frage nicht zum Schweigen bringen, wie denn zunächst Baruch seinem Meister eine gefälschte Darstellung seines Auf-

liegen scheint, den Charakter dieser Form noch einmal zur Diskussion zu stellen. Der neuere Verlauf der Debatte war aber dieser:

Sie begann mit DUHMs[1] Behauptung, daß „das Versmaß der Gedichte Jeremias überall dasselbe sei: Vierzeiler, mit abwechselnd drei und zwei Hebungen“. Mit anderen Worten schreibt er Jeremia nur Gedichte mit dem Rhythmus der Qîna (s. o. S. 148), nur Verwendung des elegischen Versmaßes zu, und so schneidet er aus dem ganzen überlieferten Buche Jeremia 268 Tetrastiche für Jeremia heraus, während 220 Baruch und mindestens 850 Redaktoren und Kopisten der folgenden Jahrhunderte zugeschrieben werden. Aber wie ist diese Meinung gewonnen worden?

Der entscheidende Ausgangspunkt war die Voraussetzung, daß Jeremia nur nach einem und demselben Metrum gedichtet haben könne. Dieselbe läßt sich aber keineswegs positiv begründen, muß vielmehr eine höchst unnatürliche genannt werden. Denn selbst wenn es noch einen und den andern Dichter geben sollte, der in allen seinen Produkten immer das gleiche Schema verwendet hätte, so würde ihr Verfahren doch bei weitem die Ausnahme bilden und könnte nicht einem Schriftsteller zugeschrieben werden, bei dem es nicht durch literargeschichtliche Zeugnisse festgestellt ist.

Ein Nebenbeweggrund zu jener Meinung lag aber auch in einer gewissen Vorstellung, die DUHM betreffs der geistesgeschichtlichen Stellung Jeremias vertreten zu können meint. Nämlich Jeremia selbst habe in Stücken, die man ihm mit Sicherheit zuschreiben dürfe, sich „niemals als den Mann geriert“, dem Jahwe Vollmacht über die Völker und Könige gegeben habe. Deshalb spricht DUHM zunächst schon das ganze erste Kapitel des Jeremiabuches dem Jeremia ab, verspottet die zugleich erschütternde und zugleich tröstliche Kundgebung, die Jeremia in der Töpferwerkstatt empfangen hat (18_{1-12}), als eine des Jeremia unwürdige Einleitung, kennzeichnet die Vision vom Zornbecher (25_{15} ff.) als eine Darstellung, die unter Jeremias Niveau stehe und „vielleicht unter der Herrschaft der Ptolemäer im 3. Jahrhundert geschrieben sei“ (S. 206), und hält die Worte „und gegen alle Nationen“ (36_{2}) für eine „unberufene Vervollständigung“. Dieses einschneidende Urteil soll, außer durch jene schon beleuchteten allgemeinen Voraussetzungen, noch durch folgende speziellen Bemerkungen zu den soeben zitierten Stellen be-

[1] B. DUHM, Kurzer Hand-Commentar zum Buche Jeremia (1901), XII.

gründet werden. In 36 $_2$ will er das präpositionale Objekt „und gegen alle Nationen" als unecht streichen, weil in v. 3 bloß von Juda eine Frucht der niedergeschriebenen und vorgelesenen Prophetien erwartet wird. Diese nachfolgende Heraushebung Judas war aber ganz natürlich, weil den Judäern die prophetischen Aussprüche vorgelesen werden sollten. Dadurch wird aber nicht verhindert, daß ein — geringerer — Teil dieser Aussprüche auch eine andere Adresse hatte, zumal die Judäer auch aus solchen Prophetensprüchen sich eine Lehre entnehmen konnten. Sodann über 25 $_{15-26}$ urteilt er, daß „die Darstellungsgabe des Verfassers leider der großartigen Konzeption nicht gewachsen sei; wäre die letztere zur Ausführung gekommen, wie sie sollte, so wäre das Stück eines Jeremia würdig gewesen". Welche Feinheit des stilistischen Empfindens! Ja, so dürfte man sagen, wenn diese Kritik irgendwie begründet wäre. Aber so, wie sie dasteht, ist sie nichts weiter als ein subjektives Absprechen. Deshalb muß über den Nebengrund, aus welchem Jeremia von DUHM bloß der Gebrauch eines einzigen Schema seiner „Gedichte" zugeschrieben worden ist, dieses kurz zusammenfassende Urteil abgegeben werden. Der Anspruch Jeremias (1 $_5$), Prophet für die Völker überhaupt zu sein, der auch nicht mit STADE in ZAW 1906, 97 f. durch Umwandlung von *gojîm* in *gojî* „mein Volk" beseitigt werden kann, steht 1. nicht mit dem Inhalt von 1 $_{10}$ ff. in wirklichem Widerspruch, stimmt ferner 2. mit dem Bewußtsein früherer Propheten (Am 1 $_3$ ff., Jes 10 $_5$ ff. usw.) zusammen und wird endlich 3. durch eine Reihe von Stellen im übrigen Buche Jeremia unterstützt (18 $_7$ ff. 25 $_{15}$ ff. 36 $_2$), die sich nicht durch die von DUHM ausgesprochenen kritischen Bemerkungen als unjeremianisch erweisen lassen[1].

[1] CORNILL im Kommentar (1905), 5 begründet die Geschichtlichkeit jener Bestimmung Jeremias zu einem Völkerpropheten auch positiv durch Hinweis auf 28 $_8$, wo Jeremia zu dem Prophetenrivalen Hananja sagt: „Die Propheten, die vor mir und vor dir von jeher gewesen sind, haben gegen zahlreiche Länder und große Völker geweissagt". Da ist also das Weissagen gegen Nichtisrael als ein selbstverständliches Charakteristikum jedes prophetischen Auftretens in Israel erwähnt. Auch das Textmoment „und gegen alle Nationen" in 36 $_2$ wird von CORNILL 388 gegen DUHM geschützt, da Jeremia „der Sachlage entsprechend das Gericht über Juda und Jerusalem sich vollziehend denkt in Gestalt einer Weltkatastrophe", wofür nur richtiger „im Rahmen eines Völkergerichts" gesagt würde (vgl. meine Geschichte usw. 394—96). — Die Annahme, daß die Beziehung der prophetischen Tätigkeit Jeremias auf die Völker „erst in einem späteren Stadium der Entwicklung der literarischen Zeugnisse von Jer und über Jer und sein Werk eingearbeitet ist" (ROTHSTEIN in K, AT vor 25 $_1$), entbehrt der positiven Gründe und kann die Frage nicht zum Schweigen bringen, wie denn zunächst Baruch seinem Meister eine gefälschte Darstellung seines Auf-

Auf Grund seiner beiden erwähnten Annahmen läßt aber DUHM (S. XIII) die echten Worte Jeremias erst im zweiten Kapitel beginnen. Da fängt „nach der Einleitungsformel ‚so spricht [lies: sprach] Jahwe', die in dieser einfachen Gestalt zur Not auf Jeremia zurückgeführt werden kann", das erste Gedicht nach DUHM so an: „Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend — der Liebe deiner Brautzeit, wie du mir folgtest in der Wüste — im unbesäeten Lande" ($_{2\,a\,b}$). Der zweite „Vierzeiler" lautet nach ihm: „Heiliger Besitz war Israel Jahwen — sein Ernteerstling: Alle, die davon äßen, sollten es büßen — Böses über sie kommen" ($_{3\,a\,b}$). Wenn auch in $_{3\,b}$ nicht 3 + 2, sondern umgedreht 2 + 3 Hebungen einander korrespondieren, so ist natürlich keineswegs zu bezweifeln, daß die übersetzten Sätze im allgemeinen den Rhythmus der hebräischen Elegie (s. oben S. 148) besitzen. Aber das bestreitet auch niemand, daß die prophetischen Äußerungen natürlicherweise leicht unwillkürlich den Rhythmus der Qîna-Zeilen nachahmten. Deswegen wurden aber nicht alle ihre Verkündigungen zu Gedichten, und dürfen ihnen nicht Sätze, in denen ebenderselbe Rhythmus vermißt wird, abgesprochen werden.

DUHM freilich wagt die Behauptung, daß bereits „mit 2_{4-13} ein ganz anderes Stück einsetzt". Dies zeige „schon äußerlich der neue Anfang, der veränderte Stil und das Fehlen des jeremianischen Metrums". Indes halten diese drei Argumente Stich? Nein. Mit dem ersten meint er ja die Einführung des Abschnitts 2_4 ff. durch die Wendung „Hört das Wort Jahwes usw.!" Aber es ist eine erklärliche Tatsache, daß die späteren Propheten die Hinweise auf den von ihnen erfahrenen göttlichen Impuls häuften[1]. Zweitens zur Erweisung des „veränderten Stils", der in 2_{4-13} angewendet worden sein soll, wird von DUHM die Bezeichnung „Haus Jakobs" als ein „bei den Späteren beliebter Ausdruck" charakterisiert. Indes er findet sich auch in den Stellen Jes 2_6 und 8_{17}, die beide auch von DUHM im HK zu Jesaja diesem Propheten nicht abgesprochen werden. Wenn aber DUHM drittens „das Fehlen des jeremianischen Metrums" gegen die Echtheit von 2_{4-13} geltend machen will, so ist es doch erst noch zu beweisen, daß Jeremia seine prophetischen Gedanken nur in „Vierzeilern mit abwechselnd drei und zwei Hebungen" zum Ausdruck gebracht hat.

---

trages in den Mund legen konnte. — SCHMIDT im Auswahls-AT, 25. Lief. (1913), 199 läßt also richtig in 1_5 „zu einem Propheten für die Völker" und in 1_{10} „wider die Völker und Königreiche" stehen.

[1] Belege gibt meine Stilistik 174 bei der alttestamentlichen Geschichte des Pleonasmus.

Jene unbegründete und unnatürliche Voraussetzung, daß Jeremia seine „Gedichte“ nur nach einem einzigen Schema gestaltet habe, ist auch schon von anderen abgelehnt worden. Denn gegenüber dem Satze DUHMs, daß in „sämtlichen prophetischen Dichtungen Jeremias die Stichen abwechselnd aus drei und zwei Hebungen bestehen“, behauptet GIESEBRECHT[1], daß er „auch dreihebige, vierhebige und zweihebige Verse bei Jeremia gefunden habe“, und erklärt, überhaupt nicht einsehen zu können, warum der Gebrauch verschiedener Metra einem Dichter verboten werden soll. Aber ich muß mir erlauben, auch gegenüber GIESEBRECHT die Frage aufzuwerfen, ob denn Jeremia wirklich in weiterem Umfange die Absicht gehegt hat, Metra anzuwenden, als er dies durch eine Bemerkung über Qîna usw. angedeutet hat[2]. Zur Beantwortung dieser Frage gebe ich aber folgenden Beitrag.

Hinter 1 $_{1-3}$, worin auch GIESEBRECHT einen „prosaischen“ Abschnitt erkennt, hat Jeremia nach ihm in v. 4—10 ein „vierhebiges Metrum“ angewendet. Aber wie will er dies beweisen? Nun, zunächst v. 5 reduziert er auf diese zwei Zeilen „Bevór ich dich bíldete im Mútterleibe, habe ich dich erkánnt“ und „bevór du hervórgingst aus dem Mútterschoße, habe ich dich geheíligt“. Von den im Texte noch folgenden Worten „zum Propheten für die Völker habe ich dich gemacht“ sagt er, daß sie „metrisch überhängen und sachlich unnötig seien wegen v. 10“. Aber wenn das Metrum als Mittel der Textkritik zu Hilfe gerufen wird, um ein erst vorausgesetztes Metrum herzustellen, macht man sich eines circulus vitiosus schuldig, und jener dritte Satz in v. 5 darf nicht deshalb gestrichen werden, weil in v. 10 der Ausdruck „ich habe dich beauftragt“ vorkommt. Jener dritte Satz von v. 5 bringt die beiden vorhergehenden Sätze erst zum Abschluß, verleiht ihnen erst die nötige Klarheit. — Die nächsten beiden vierhebigen Zeilen werden von GIESEBRECHT so aus v. 6 zusammengestellt: „Ahá, mein Állherr Jáhwe, síehe“ und „ich verstéhe nicht zu réden, denn ein Júngling bin ích“. Also erstens wird vorher die Aussage „da sprach ich“ unterdrückt, ohne die doch die Worte „Aha usw.“ ganz unmöglich hinter v. 5 hätten gesprochen werden können. Zweitens soll die Interjektion „siehe“ von dem folgenden getrennt werden, zu welchem sie nach aller Natürlichkeit und hebräischen Sprachgewohnheit die Einleitung bildet[3].

---

[1] FRDR. GIESEBRECHT, Jeremias Metrik am Texte dargestellt (1905), S. IV.

[2] s. o. S. 148, Anm. 1 und weiter unten in Nr. 3 *a β*.

[3] Dieser letzte Punkt ist auch schon bei v. ORELLI aaO. 242 erwähnt.

Ferner v. 7 a lautet im MT: „Da sagte Jahwe zu mir: Sage nicht: Ich bin ein Jüngling". GIESEBRECHT betrachtet hier als Einleitungsformel nur die Worte „Da sagte Jahwe". Das im MT noch dazugehörige Wort *ʾeláj* „zu mir" läßt er weg. Aber bei v. 9 b führt er selbst als Einleitungsformel die Worte „Da sagte Jahwe zu mir" an. Warum streicht er ebendenselben Ausdruck *ʾeláj* in 7 a bei der Einleitungsformel und läßt ihn in 9 b bei dieser stehen? Weil er in 7 a das *ʾeláj* innerhalb des darauffolgenden Satzes „Sage nicht: Ich bin ein Jüngling" hinter „sage nicht" braucht, um ein vierhebiges Metrum herauszubekommen! Jedenfalls ist also in 7 a dieses Metrum erst jetzt durch Wegstreichung und Umstellung eines *ʾeláj* hergestellt worden. — Als nächsten Stichos gibt er die Worte „Denn ich bin mit dir, um dich zu erretten", die im MT erst in v. 8 b gelesen werden. Die Worte von 7 b „sondern zu allen, zu denen ich dich senden werde, sollst du gehen usw." stellt er weiter nach hinten, und den Satz *ʾal tiráʾ mippᵉnêhém,* der im Texte den Halbvers 8 a bildet, läßt er ganz weg. Aber ist es auch objektiv begründet, daß dieser Satz, der unter den vorausgesetzten „Vierhebern" nicht untergebracht werden kann, weggelassen werden darf? Die Mahnung „Fürchte dich nicht vor ihnen!" (8 a, nämlich vor allen, zu denen ich dich senden werde, was im Texte ja vorausgeht) paßt sehr gut in den Zusammenhang vor „denn ich bin mit dir, um dich zu erretten" (8 b). Auch ein so kritischer Erklärer, wie CARL HEINRICH GRAF, hat an diesem Zusammenhang keinen Anstoß genommen. Nicht einmal GIESEBRECHT selbst hat dies in seinem Kommentar (1894) getan, als er noch nicht an die „Metra" Jeremias dachte. Und weshalb sind die beiden Sätze von 7 b „sondern zu allen, zu denen ich dich senden werde, sollst du gehen, und alles, was ich dir befehlen werde, sollst du reden" von ihrem Platze weggenommen und hinter 8 b gestellt worden? GIESEBRECHT schweigt sich darüber aus und könnte auch keinen Grund angeben. Im Gegenteil ist gegen diese Umstellung noch einzuwenden, daß das „sondern", womit 7 b ganz logisch anfängt, bei der willkürlichen Umstellung in ein nichtssagendes „und" verändert worden ist. Seinen nächsten Vierheber „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund" nimmt GIESEBRECHT aus dem Schlusse von v. 9 heraus und stellt einen anderen „Schau, ich bestelle dich heutigen Tags zum Aufseher" dazu, indem er v. 10 vor dem Objekt „über die Völker usw." zerschneidet.

Sodann in 1 $_{14-18}$ sieht GIESEBRECHT ein „dreihebiges Metrum" ausgeprägt.

In der Tat kommen darin eine Anzahl von Satzteilen und Sätzen vor, in denen drei Hebungen enthalten sind: „14a Vom Nórden her wird sich ergíeßen das Únheil 14b über álle Bewóhner des Lándes[1].“ Aber schon den Anfang von v. 15 *ki hin^{e}ni qoré'* macht G. mit Unrecht zu einem Dreiheber[2]. Ferner bei dem folgenden Satzteil schaltet G. *mišp^{e}chôth* „Geschlechter“ als „überflüssig“ aus, und doch sind die Bewohner der nordischen Königreiche natürlichere Subjekte zu den folgenden Verben „kommen und aufschlagen den Thron“, als die Königreiche selbst[3] Der nächste Stichos *ubá'u w^{e}na-th^{e}nú 'îš kis'ó,* den G. anreiht, kann ebensowenig mit ihm „dreihebiges Metrum“ zugesprochen bekommen. Denn *'îš* „Mann, männiglich, jeder“ ist eine volle Hebungssilbe. Darauf folgen wieder einige Satzteile, die natürlicherweise je drei Hebungen umschließen: „am Eíngange der Tóre Jerúsalems und gégen alle seine Maúern ringsúm und gégen alle Stádte Júdas, 16a und ich wérde mit íhnen Geríchtsverhandlung haben“. — Aber dahinter bleibt von v. 16 noch das Objekt „über ihre ganze Bosheit“ übrig, worin sich nur zwei Hebungen finden[4]. Zur Ergänzung wird von G. nun das darauffolgende *'^{a}šér ʿazabúni*[5] hinzugenommen. Dabei wird erstens das *'^{a}šér* von G. in „das bequemere *ki*“ verwandelt, weil sonst das Wort nicht einhebig wäre[6], also kein Dreiheber entstünde[7]. Zweitens wird bei dieser Operation das *'^{a}šér ʿazabúni* von den nächsten zwei Aussagen unnatürlicherweise getrennt, denn das *kol-raʿathám* „ihre ganze Bosheit“ am Ende von v. 16a entfaltet sich in drei Handlungen (16b $\alpha\beta\gamma$). Daher ist es äußerst

[1] Enjambement kommt auch sonst vor, wie in Ps 2$_{6}$ „auf Zion, meinem heiligen Berge“ und in anderen Stellen, die in meiner das Enjambement ausführlich behandelnden Hebr. Rhythmik 37 f. aufgezählt sind. Staerk bezeichnet in der DLitZtg. 1915, 867 die von mir angegebenen Fälle von E. als nicht zutreffend, aber da er sich erlaubt hat, dieses Verdikt ohne Grundangabe auszusprechen, kann es nur als unbegründet angesehen werden.

[2] *ki* bildet keine Hebungssilbe nach Hebr. Rhythmik 33, wird also auch von Sievers I 448 f. in Jer 1$_{15}$ richtig nicht als solche angesehen.

[3] Daß die beiden Größen in „die Geschlechter der Königreiche“ sich „einander stoßen“ (Cornill z. St.; Rothstein bei K, AT), ist also ganz unbegründet. Die Abwesenheit eines Äquivalents für „die Geschlechter“ in LXX ist aber kein objektiver Grund für die Meinung, daß „die Geschlechter“ erst nach dem Entstehen der LXX in den Text hineingesetzt worden wäre (über die textkritische Autorität der LXX vgl. „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ 1914, 27—32 usw.).

[4] Nach Hebr. Rhythmik 33. Richtig betont also auch Sievers I 449 das *kol*.

[5] „daß sie (nämlich) mich verlassen haben“ (Syntax § 385 n).

[6] Vgl. über das zweisilbige *'^{a}šér* in Hebr. Rhythmik 33.

[7] Freilich hat Giesebrecht auch dabei noch vergessen, daß er vorher in *ki hin^{e}ni qoré'* das *ki* als Hebung gerechnet hat.

fraglich, ob der Prophet das erste Drittel *ʾašér azabúni* von den folgenden zwei Handlungen, in denen sich „ihre ganze Bosheit" ebenfalls gezeigt hat, abgetrennt haben wollte. — Weiterhin soll in v. 17a hinter „und tritt auf und rede zu ihnen" das Objekt „alles, was ich dir befehlen werde" weggelassen werden, weil es Zusatz aus v. 7b sei. Aber die wiederholte Hinzufügung dieses wichtigen Objektes war ganz natürlich. Sodann wird *ʾal-techáth mippᵉnêhém* in v. 17bα von G. „aus v. 8 des Metrums wegen" ergänzt. Das ist aber selbstverständlich die bloße Folge einer erst noch zu begründenden Voraussetzung. Dann wird *pen-ʾachittᵉkhá liphᵉnêhém* in v. 17bβ gegen die richtige Regel zu einem Dreiheber gemacht[1]. Endlich in v. 18 verzweifelt G. selbst hinter den ersten sechs Worten an der Dreihebigkeit der Sätze. So wenig Bewußtsein von der Absicht, ein dreihebiges Metrum anzuwenden, zeigt sich in den Worten.

Aber hat diese Absicht wenigstens in den Satzteilen und Sätzen gewaltet, die innerhalb v. 14—18 wirklich drei Hebungen umschließen? Ich sage, die Wortfolge „Vom Norden her wird sich das Unheil über alle Bewohner des Landes ergießen" war so natürlich, daß sie nicht mit der Absicht gemacht sein muß, um Wortkomplexe von je drei Hebungen herzustellen. Diese Wortfolge hätte im Gegenteil absichtlich vermieden werden müssen, wenn die Möglichkeit hätte verhütet werden sollen, daß jemand in ihnen Wortzusammenhänge von je drei Hebungen zusammenstelle. Ein wenig anders läge die Sache ja schon, wenn die Dreizahl der Hebungen in vollständigen Sätzen regelmäßig hintereinander aufträte. So aber, wie der Tatbestand in den beispielsweise besprochenen beiden Abschnitten vorliegt, kann ich mich nicht davon überzeugen, daß der Prophet das Streben hegte, teils ein vierhebiges (v. 4—10) und teils ein dreihebiges (v. 14—18) Metrum anzuwenden. Ich halte es für dem Tatbestand entsprechender, wenn man das Urteil fällt, daß der Prophet bei der Reproduktion einer ihm gewordenen Gotteskunde unwillkürlich oftmals einen ebenmäßigen Satzbau anwendete. Er tat dies natürlicherweise in solchen Sätzen, deren Inhalt eine solche Ausprägung nahelegte, und dies tut ja jeder gute Redner bei besonders wichtigen Sätzen seines Vortrags.

In solchen Abschnitten kann daher nur von rhetorischer Prosa gesprochen werden. Von dem „metrischen" Charakter solcher Abschnitte hätten jedenfalls schon die Redaktoren der Jeremiaworte nichts gewußt.

---

[1] Hebr. Rhythmik 33. Auch SIEVERS I 449 sieht in 17b richtig nur vier Hebungen.

22. 6. 18.

Sie würden das fragliche Metrum ja durch Zusätze und andere Änderungen des Textes zerstört haben. Und wie steht es mit den Sätzen, die zwischen jenen beiden besprochenen Abschnitten 1_{4-10} und 1_{14-18} stehen? v. 11–12, was wohl statt „13" verdruckt ist, werden von GIESEBRECHT, S. 1 als „poetische Prosa" bezeichnet. Aber da dieser Abschnitt also von GIESEBRECHT selbst kein Metrum zugesprochen bekommt, und da kein einziges von den Elementen der höheren Diktion des Hebräers (meine Stilistik 277—83) in diesen Sätzen begegnet, so kann in ihnen nur gewöhnliche Prosa erkannt werden.

Der Abschnitt 1_{5-19} wird gegenüber DUHM, wie von GIESEBRECHT, so auch von CORNILL zu den echten Stücken des Jeremiabuches gerechnet[1]. Auch 2_{4-13} wird von CORNILL nach seiner Ansicht über die Metrik Jeremias als jeremianisch anerkannt. Welches aber ist die diesbezügliche Ansicht CORNILLs?[2] Er spricht sich darüber in „Die metrischen usw.", S. VIII f. so aus: „Für Jeremia war Gleichheit der einzelnen Stichen nicht formales Grundgesetz seiner Metrik, er hat vielmehr — modern geredet — in Knittelversen gedichtet". Aber (S. IX) „die metrischen Stücke seines Buches charakterisieren sich als solche durch den Strophenbau". „Das Oktastich, der achtzeilige Knittelvers, ist die metrische Grundform der jeremianischen Dichtung." So führt die Betrachtung von CORNILLs Meinung zu der weiteren Frage, ob die prophetischen Verkündigungen des AT wegen ihrer strophischen Gliederung für Gedichte zu halten sind.

Das erste Oktastich findet CORNILL (Die metrischen usw., S. 1) in folgenden acht Wortgruppen von Kap. 1: 14bα „Von Norden her wird sich ergießen das Unheil 14bβ über alle Bewohner des Landes. 15aα Denn siehe, ich rufe alle Geschlechter der Reiche 15aβ der Erde gen Norden, Kundgebung Jahwes, 15bα und kommen werden sie und aufstellen jeder seinen Thron 15bβ am Eingang der Tore Jerusalems

[1] Sehr erwägenswert ist, was CORNILL gegen DUHMS (S. 2) Behauptung vorbringt, daß in 1_{4-10} die Vorstellungen des späteren Judentums „über die Propheten als Gottes Stellvertreter und mit königlicher Gewalt über die Welt ausgerüstete Beamte" gegeben seien. CORNILL Kommentar, S. 11 f.) findet schon in Jes 49_1 den Ausdruck „vom Mutterleibe an usw." aus Jer 1_5 „auf ganz Israel übertragen" und daher dort ebenso, wie in Jes 53_7 (vgl. Jer 11_{19}), ein „direktes Zitat" aus Jeremia. Jedenfalls muß ich aber gegenüber jener Behauptung DUHMS daran erinnern, daß der Begriff „Prophet" im Judentum vielmehr ausgeweitet und damit zugleich gegenüber den Schriftgelehrten herabgedrückt wurde (vielfach belegt in meiner Geschichte 487—93).

[2] Vgl. CORNILL, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia (1901), ganz kurz repetiert in seinem Kommentar zu Jeremia (1905), XLVI.

15 b γ und gegen alle seine Mauern ringsum 15 b δ und gegen alle Städte Judas." Nun soll nicht wieder über die Zahl der Hebungen dieser acht Stichen gesprochen werden, denn bei „Knittelversen" ist sie mehr gleichgültig. Auch ihre Abgrenzung vor dem Objekte oder vor dem Genetiv (bei 15 a α), also mit viel Enjambements, soll nicht als unnatürlich bezeichnet werden. Aber bilden jene acht Sätze oder Satzteile eine „Strophe"? Eine solche ist doch die gleichmäßige Einkleidung einer neuen Wendung in einem dichterischen Gesamtgedanken oder Thema. Aber mit v. 15 endet doch keine solche Gedankenwendung, sondern mit einem weiteren Perf. consec. folgt eine direkte Fortsetzung „und ich werde mit ihnen Gerichtsverhandlung haben usw." Einigermaßen findet sich eine Gedankenwendung vor dem dritten Oktastich, das 1 $_{18}$ f. umfassen soll. Aber das fünfte Oktastich, das mit 2 $_{4}$ beginnt, soll mitten in v. 6 hinter „in der Wüste" schließen. Also da wird das Ende einer Strophe vor der dazugehörigen Apposition „dem Lande voll Steppen und Gruben" angesetzt.

Wenn schon dieser Tatbestand nicht von der Begründetheit dieser Oktastiche, also eines „fortgesetzten regelmäßigen Strophenbaues"[1], überzeugen kann, so wird dessen Existenz auch durch die Ergebnisse zweifelhaft, die CORNILL selbst bei der darauf gerichteten Durchmusterung des Buches Jeremia gefunden hat. Erstens hat er nämlich selbst auch vereinzelte Tetrastiche (1 $_{10}$ 7 $_{29}$ usw.), ja ein Paar von aufeinanderfolgenden Tetrastichen, also ein Oktastich (24 $_{5}$ f.), getroffen, aber innerhalb einer sonst unmetrischen Umgebung. Weist das nicht darauf hin, daß die Oktastiche überhaupt nur zufällig aus dem Texte herausgefunden werden können? Zweitens, was sollte auch in 1 $_{14-19}$ den innerlichen Anlaß gegeben haben können, daß gerade dort ein regelmäßiger Strophenbau begonnen werde? Wenn angenommen wird, wie es oben S. 168 f. geschehen ist, daß die prophetische Verkündigung hie und da im poetischen Rhythmus erklingt, so konnte dafür auch ein ideelles Motiv, nämlich die besondere Bedeutsamkeit oder thematische Wichtigkeit der betreffenden Sätze, erkannt werden. Dies läßt sich auch z. B. bei Jer 1 $_{5}$ oder 2 $_{3}$ f. denken. Aber weshalb mit 1 $_{14}$ der Strophenbau hätte einsetzen sollen, erscheint mir undurchsichtig. Drittens endlich hat CORNILL selbst auch dies beobachtet (S. XI), daß auch Tristiche im Buche Jeremia gefunden werden, wie z. B. 1 $_{5}$, das er auch im Kommentar als ein Tri-

[1] CORNILL, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia, S. IX.

stichon vorführt. Ja, in 20 $_{17}$ f. „mußte er zwei Tetrastiche hintereinander anerkennen" (Die metr. Stücke, S. XII) und mußte diese selbst als einen „schweren Pfahl im Fleische" empfinden. Deshalb kann ich nicht die Überzeugung gewinnen, daß im Buche Jeremia ein „regelmäßiger Strophenbau", und zwar in Oktastichen beabsichtigt worden sei.

Aber der strophische Bau von Teilen des Buches Jeremia ist neuerdings auch weiterhin behauptet worden[1]. Man findet ein Gedicht in 2 $_{1-25}$, und dessen strophische Gliederung soll sich so aufbauen: Vorangehe ein Präludium (2 $_{2b\,3}$) in Distichen, dann folge Strophe I (2 $_{4\ 7}$) in Distichen und Tristichen, ebenso Strophe II (2 $_{8-11}$), ferner Strophe III (2 $_{12-19a}$) in Distichen, während einer Gegenstrophe I (2 $_{19b-22}$) und II ($_{23-25}$) wieder Distichen und Tristichen zugeschrieben werden. Aber wie sind da zunächst die Tristiche entstanden, die in den vorderen und den hinteren beiden Strophen I und II je die Mitte ausmachen sollen? In 2 $_{4-7}$ wird das erste Tristich aus dem Fünfheber, Zweiheber und Vierheber von v. 5 gebildet. Das wäre möglich. Aber das zweite Tristich wird aus dem Anfang von v. 6 bis zu den Worten „in der Wüste" herausgeschnitten, macht also vor der Apposition Halt. Ferner in 2 $_{8-11}$ wird ein Tristich aus dem Ende von v. 8 von „und die Hirten" an gemacht, indem das „und" unterdrückt wird, und das zweite Tristich entwickelt sich aus v. 9, indem der Schaltsatz „ist die Kundgebung Jahwes" auch als ein Stichos gezählt wird. Sodann in 2 $_{19b-22}$ liefert v. 20 zwei Tristiche, indem in 20b die Satzteile, wie „auf jedem hohen Hügel", als Gedichtzeilen angesehen werden. Endlich in 2 $_{23-25}$ liefert bloß 25b ein Tristich, und zwar diesmal am Ende des Abschnittes. In diesen so aufgezeigten Tristichen kann doch nur eine sehr fragwürdige Korrespondenz gefunden werden. Außerdem hätte der Hörer oder Leser der Abschnitte eine gespannte Aufmerksamkeit darauf verwenden müssen, von den überwiegenden Distichen die teilweise nur wenig längeren Tristiche zu unterscheiden.

Indes die Absicht des Propheten, die abgegrenzten Abschnitte als Strophen aufzubauen, soll ja noch durch ein besonderes Mittel angezeigt sein, nämlich die Inklusion. Damit wird aber neuerdings die Erscheinung bezeichnet, daß am Anfang und Ende von Abschnitten derselbe Ausdruck auftritt[2]. Worin wird diese Erscheinung nun innerhalb der

[1] ALB. CONDAMIN, Trois Poèmes de Jérémie (Jér. II, 1—IV, 4). Paris 1912, Extrait des „Recherches de Science religieuse".

[2] Über Inklusion und ihre Vertreter vgl. das Geschichtliche in Hebr. Rhythmik 70 f.

aufgezählten Abschnitte von 2_{2b-25} gefunden? In folgenden Textmomenten der Reihe nach: „so sprach Jahwe“ v. 2b und „Kundgebung Jahwes“ am Ende von v. 3; „so sprach Jahwe“ v. 5; „nachfolgen“ ebenda; „sie haben nicht gesagt: Wo ist Jahwe?“ v. 6; „hinüberziehen“ ebenda; „haben nicht gesagt: Wo ist Jahwe?“ v. 8; „nachfolgen“ ebenda; „hinüberziehen“ v. 10; — ferner in dem Mittelstück v. 12–19a: „Kundgebung Jahwes“ v. 13; „verlassen“ v. 13 17 19; „Wasser“ v. 13 18; — endlich in den beiden Schlußabschnitten v. 19b–25: „Kundgebung des Allherrn Jahwe der Heerscharen“ v. 19b und 22; „ich bin nicht nachgefolgt“ v. 23 und „ich werde nachfolgen“ v. 25. Aber diese Ausdrücke sind erstens zum Teil ganz häufige und farblose Worte, wie „so sprach Jahwe“ und „Kundgebung Jahwes“, „nachfolgen“ und „hinüberziehen oder durchziehen“ (in einem Lande). Zweitens stehen sie zum Teil an irgendwelchen Stellen im Verlaufe eines Abschnittes, wie „verlassen“ in der 5., 19. und 28. von den 28 Zeilen des Mittelstückes und „Wasser“ in der 6., 8., 22. und 24. Zeile desselben. Also sind diese Ausdrücke doch nur gelegentlich gebraucht, wie der Gedankengang es mit sich brachte. Drittens müßten die Ausdrucksweisen einander ganz gleich sein, wenn sie am Ende eines Abschnittes als beabsichtigtes Echo seines Anfangs gelten sollten (vgl. „Jahwe, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!“ in Ps 8_{2a} und $_{10}$). Aber das ist bei „ich bin nicht nachgefolgt“ und „ich werde nachfolgen“ (v. 23a 25b) nicht der Fall, sondern die Ausdrücke sind dem betreffenden Punkte des Ideenganges angepaßt. Folglich können in den aufgezählten Textmomenten keine vom Darsteller beabsichtigten Mittel der Inklusion und des Strophenbaues erkannt werden.

Überhaupt aber wäre der Bau von solchen Strophen nach meinem Gefühl zu künstlich, als daß in ihm eine Ausprägung des ernsten Gedankenganges der Propheten gefunden werden könnte. Bei solchem Strophenbau mit seinem Suchen nach Korrespondenzen in einzelnen Wörtern an bestimmten Stellen der Darlegung hätte das Feuer des göttlich-prophetischen Gedankens niederbrennen müssen, ehe es gezündet hätte. Die Propheten scheinen mir mit Unrecht auf das Niveau von Meistersingern mit Reimgeklingel gestellt zu werden.

Doch prüfen wir die Meinung, daß in den prophetischen Darlegungen sich Strophen nachweisen lassen und sie deshalb poetisch geformte Produkte seien, noch an dem und jenem anderen Beispiel!

Von keinem Teile der Prophetenschriften ist die strophische Anlage neuerdings öfter behauptet worden, als von dem Anfang des Buches Amos. Dabei sind zwei Hauptgruppen von Konstruktion zu unterscheiden.

Für gewöhnlich werden die ersten beiden Abschnitte, die gegen Damaskus und Ghazza gerichtet sind ($1_{3-5\ 6-8}$) in je zehn Zeilen zerlegt. Während mehrere dabei richtig diese Zeilen textkritisch unangetastet lassen[1], nimmt HARPER[2] in v. 6–8, die selbstverständlich ein logisches Ganzes bilden, eine Umstellung vor. Er schiebt den dritten Satz von v. 8, nämlich „und ich werde meine Hand sich gegen ʿEqron wenden lassen" von seinem Platze weg und setzt ihn hinter die beiden Sätze von v. 7, so daß sich die drei Sätze „und ich werde Feuer an die Mauer von Ghazza legen, und es soll dessen Paläste verzehren, und ich werde meine Hand sich gegen ʿEqron wenden lassen" folgen. Aber in der jetzigen Stellung dieses letzterwähnten Satzes bilden zwei Sätze mit dem Subjekte „ich" (8a und 8c) einen natürlichen Parallelismus, und die Sätze 8b und 8d schließen sich als Konsequenzen an. Daher kann ich nicht zugeben, daß HARPERs Umstellung eine glückliche Operation sei, und wenn die mechanische Gleichheit der Zeilen von v. 6–8 mit denen von v. 3–5 eine natürliche Sache wäre, warum ist sie dann nicht von den Traditoren des Textes durchschaut und von ihnen vielmehr gestört worden? — Ferner nach SIEVERS[3] soll von der bekannten ersten Drohsentenz, mit der das Buch Amos beginnt: „Wegen drei Missetaten von Damaskus und sogar wegen vier werde ich es nicht zurücknehmen . . . und es soll die Paläste Benhadads verzehren" die Fortsetzung „und ich werde zerbrechen den Riegel von Damaskus usw." zum Teil unecht sein. Warum? Weil im nächsten Abschnitt 1_{6-8} zuletzt Stichen mit 3 + 3 Hebungen auftreten. Aber es ist ja noch nicht festgestellt, daß es dem Propheten Amos auf die Herstellung von Zeilen mit der gleichen Zahl von Haupttonsilben ankam. Folglich kann auch nicht daraus, daß in inhaltlich parallelen Sätzen das eine Mal 7 + 8 (in v. 5a bis mit ʾ*áwen* und dann der Schluß) und das andere Mal 6 + 6 Hebungen auftreten (in v. 8ab), ein selbständiger Grund gegen die Zugehörigkeit dieser letzten zwei Zeilen zum ursprünglichen Wortlaute dieser Bedrohung des Syrerreiches entnommen werden. Freilich will SIEVERS sein von der Metrik hergenommenes Urteil gegen jene

[1] MARTI im KHC (1903); DUHM, Die zwölf Propheten (1910), 1 f.

[2] WILLIAM HARPER im International Critical Commentary (1905), 13

[3] SIEVERS und GUTHE, Amos metrisch bearbeitet (1907), 7. 44.

Doppeldreier-Zeilen durch Bedenken verstärken, die nach seiner Ansicht aus deren Inhalt geschöpft werden können. Nämlich in den Siebener-Zeilen werde nur mit dem Feuer Jahwes gedroht, aber in den Doppeldreiern mit Kriegsnot, Tod und Deportation. Ferner richte sich in den Siebener-Zeilen die Bedrohung jedesmal gegen eine einzelne Stadt oder Nation, und zwar jedesmal wegen einer besonderen Tat, aber in 1 $_{6}$ $_{8}$ werde hinter den Siebenern, in denen Ghazza bedroht ist, noch gegen Asdod, Askalon und Ekron gesprochen (S. 45). Indes eine Darstellung braucht nicht so mechanisch gleichmäßig zu sein, daß alle Objekte einer Bedrohung[1] zweimal aufgezählt werden. Es kann doch auch zuerst nur der Hauptrepräsentant einer Gruppe namentlich aufgeführt und dann die verwandten Größen angereiht werden. Also konnte von den philistäischen Städten zuerst nur Ghazza als die bekannte Hauptfestung genannt werden, die sich jedenfalls auch bei dem gemeinten Akte der Feindseligkeit hervorgetan hatte, und dann konnten andere philistäische Städte angereiht werden. Auch durch seine stilistischen Erwägungen konnte also SIEVERS dem von der Metrik hergenommenen Grunde keine absolute Festigkeit verleihen.

Eine andere Auffassung vom Strophenbau des Propheten Amos ist zuerst durch D. H. MÜLLER vertreten worden[2].

Bei dieser Auffassung nimmt man jene Erscheinung zu Hilfe, die man neuerdings Responsion nennt[3], und an Am 1 $_{3-5}$ und $_{6}$ $_{8}$ soll sie sich so zeigen: Auf die ersten fünf Zeilen, die in jeder der beiden Strophen vorangehen sollen, soll allemal eine Doppelzeile (v. 4 und 7) als trennender (!) „Refrain" folgen, und zu jeder von den fünf Zeilen, die dann wieder folgen sollen (v. 5), soll sich eine „mehr oder minder genau entsprechende" in v. 8 nachweisen lassen. Die „strenge Responsion" von v. 3–5 und 6–8 soll nun in folgenden Momenten liegen: „Wegen dreier Missetaten von Damaskus und sogar wegen vier werde ich es nicht zurücknehmen" (v. 3a und 6a); „und so sende ich Feuer in Haza'els Haus usw." (v. 4 und 7); „und ich tilge die Bewohner" (v. 5a und 8a), sowie „den Szepterhalter" (v. 5a und 8a)[4]. Indes jener immer

[1] Das in 1 $_{6-8}$ bedrohte Objekt war Philistäa mit seinen Städten.

[2] DAVID HEINRICH MÜLLER, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form (1896), 63—65 und „Komposition und Strophenbau" (1907), 88 f.

[3] Über ihren Begriff, ihre Freunde und Gegner vgl. Hebr. Rhythmik 69 f.

[4] Wesentlich dieselben Responsionsmomente erwähnt NIV. SCHLÖGL, Audiatur et altera pars (1912), 34.

gleiche Anfang der einzelnen Abschnitte ist längst als eine Art Anaphora erkannt. Ferner die Ausdrucksweise „und so sende ich Feuer usw.“ war bei jeder neuen Androhung der Zerstörung einer Stadt sehr naheliegend, und wie wenig dem Propheten auf die Identität dieser Formel ankam, zeigt er auch daran, daß er in v. 14a sagt: „und ich lasse lodern Feuer“ und in 2_6 ff. der angebliche „Refrain“ gar verhallt ist. Endlich auch die Ausdrücke „und ich tilge die Bewohner“ und „den Szepterhalter“ waren bei Bedrohung von Staaten so natürlich, daß sie auch ohne Absicht zweimal gesetzt werden konnten. Und stehen denn diesen unsicheren Anzeichen eines künstlichen Strophenbaues nicht auch Hindernisse gegenüber? Gewiß, denn um diesen Strophenbau aufzuführen, sollen erstens die bloß einführenden Worte „So hat gesagt Jahwe“ als ein Stichos der „Strophe“ betrachtet werden, und zu demselben Zwecke soll zweitens der bloße Akkusativ „Gilead“ zum fünften Stichos der Strophe v. 3–5 gemacht werden dürfen. Da ist gewiß das Urteil natürlich: Gerade durch die Setzung dieses einhebigen Akkusativs, der ja leicht zu einem Stichos hätte erweitert werden können, hat Amos deutlich gezeigt, daß es ihm nicht um die Bildung von Stichoi einer Strophe zu tun war.

Von Responsion ist neuerdings von manchen noch bei vielen Partien der Prophetenschriften gesprochen worden. Denn z. B. meint man[1], daß in Hes 14_{13-20} ein Gedicht mit vier Strophen von je sieben Zeilen beabsichtigt sei, dessen Strophen „in allen Versen respondieren“.

Dieser Abschnitt lautet nämlich so: „Und ich zerbreche ihm den Stab des Brotes[2] und sende Hunger in dasselbe und rotte aus ihm Mensch und Vieh aus, 14 und es seien in ihm diese drei Männer, Noah, Daniel und Hiob, so werden sie durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele retten, ist die Kundgebung des Allherrn Jahwe. 15 Wenn ich wilde Tiere das Land durchziehen ließe und sie es der Kinder beraubten und es würde zu einer Wüste ohne Durchziehenden infolge der wilden Tiere, 16 so sollen diese drei Männer in seiner Mitte — so wahr ich lebe, ist die Kundgebung Jahwes — weder Söhne noch Töchter retten: sie selbst allein werden gerettet werden, aber das Land wird zur Wüste. 17 Oder Schwert werde ich über jenes Land bringen, und ich werde sagen: Schwert soll in dem Lande dahinziehen, und ich werde aus ihm Mensch und Vieh ausrotten, 18 und diese drei Männer in seiner Mitte sollen —

[1] SCHLÖGL, Audiatur et altera pars (1912), 29.
[2] Gen. appositionis (Syntax § 337 k l): die Stütze, die im Brot besteht.

so wahr ich lebe, ist die Kundgebung des Allherrn Jahwe — weder Söhne noch Töchter retten, sondern sie allein sollen gerettet werden. 19 Oder Pest werde ich auf jenes Land loslassen und werde meine Zornglut über dasselbe in Blut ausgießen, um aus ihm Mensch und Vieh auszurotten, 20 und Noah, Daniel und Hiob in seiner Mitte sollen — so wahr ich lebe, ist die Kundgebung Jahwes — weder Sohn noch Tochter retten: sie werden durch ihre Gerechtigkeit (nur) ihre Seele retten."

Mit welchem Rechte nun wird betreffs dieses Textes von siebenzeiligen Strophen und massenhafter „Responsion" gesprochen? Erstens ist das „Gedicht" innerhalb v. 13 mitten in einem Nachsatze „so strecke ich meine Hand gegen dasselbe aus" und mit Übergehung des darauffolgenden „und" angefangen. Das ist der tönerne Fuß an diesem Strophenbau. Zweitens nicht genug, daß das „Gedicht" mitten aus einem Texte herausgeschnitten worden ist, es wird auch, damit viermal sieben Zeilen entstehen, in v. 14a der Text zusammengezogen, dann nach v. 18 korrigiert und aus v. 20 ergänzt[1]. Und wie steht es drittens mit den Responsionen? „Strophe" 1 spricht vom Zerbrechen des Brotstabes, Strophe 2 von der Sendung wilder Tiere, Strophe 3 vom Bringen des Schwertes, Strophe 4 von der Sendung der Pest. Darin ist noch nichts von Responsion. In Abschnitt 1 liest man ferner „und rotte aus ihm Mensch und Vieh aus" (v. 13bβ) und ähnlich in v. 19b „um aus ihm auszurotten Mensch und Vieh". Dies ist aber eine bei Bedrohungen von Ländern äußerst naheliegende Redensart. Wie sollen dadurch Abschnitte als Strophen gekennzeichnet werden? Sodann wird in allen vier Abschnitten von den drei Männern, Noah, Daniel und Hiob, mit oder ohne Namensnennung gesprochen. Nun das wollte der Prophet eben bei jeder neuen Strafart hervorheben, daß ihr gegenüber auch nicht einmal die Fürbitte dieser drei Männer Rettung bringen könne. Diese Erscheinungen könnten bei einem Abschnitte beabsichtigten Strophenbau nur unter zwei Bedingungen erweisen. Zunächst müßten sie in wirklich gleicher Form immer an dem gleichen Punkte des Abschnittes, und zwar nach dem, was wirklich konstatiert ist[2], an dessen Endpunkte (als

---

[1] Schlögl 29 gibt statt des Textes von v. 14 diese vier Zeilen:

„Mögen Daniel, Job und Noe darin sein,
So wahr ich lebe, spricht Jahve, der Herr,
Weder Sohn noch Tochter werden sie retten,
Sondern allein nur gerettet werden."

[2] Über Kehrverse vgl. die Diskussion in Hebr. Rhythmik 63—66.

Refrain) stehen. Auf vollständige Gleichheit der entsprechenden Sätze in jenen vier Abschnitten kam es aber dem Propheten auch nach anderen Spuren nicht an. Denn erst vom zweiten Abschnitt an ist die Schwurformel „so wahr ich lebe" eingeflochten (v. 16 18 20), und dahinter steht nur das erste und dritte Mal das *'im* des Schwursatzes, aber nicht in v. 18. Im ersten Abschnitt ist auch bloß von der eigenen Seele der drei Männer, im zweiten und dritten von Söhnen und Töchtern, im vierten von Sohn und Tochter gesprochen. Sodann die andere von den oben erwähnten zwei Bedingungen ist diese. Es müßte bei dem betreffenden Abschnitte überhaupt erst erwiesen sein, daß ihm poetische Form eignet. Liest man aber die Sätze des oben übersetzten Abschnittes, so kann die Absicht, Gedankenparallelismus in ihnen herzustellen, nicht aus ihnen erkannt werden. Denn gleich der dritte Satz „und ich rotte aus ihm Mensch und Vieh aus" besitzt keinen korrespondierenden Stichos. Ebenso verhält es sich bei dem dritten Satze von v. 14. Die gleiche Sachlage begegnet in den Sätzen von v. 15 f., und auch weiterhin entbehrt der dritte Satz in v. 17 und 19 eines korrespondierenden Stichos[1]. Folglich besitzt Hes 14 $_{13-20}$ nicht nur keine strophische, sondern auch überhaupt keine poetische Form.

Der Hinweis auf die Erscheinungen der sogenannten Responsion erinnert an den Abschnitt Jes 9 $_7$—10 $_4$, wo am Ende von vier Abschnitten ebenderselbe Satz „Bei alledem hat sich sein Zorn noch nicht gelegt, und ist seine Hand noch ausgestreckt" ertönt (9 $_{11\ 16\ 20}$ 10 $_4$). Darin kann man ein sicheres Anzeichen eines strophischen Gedichtes zu sehen meinen. Und doch ist auch dies nicht etwa zweifellos. Denn auch an diesem Punkte darf die nahe Verwandtschaft von poetischer und rhetorischer Darstellung nicht vergessen werden. Dies dürfte sich schon aus folgender Zusammenstellung hinreichend deutlich ergeben.

Bei Jesaja lesen wir zunächst diese Sätze über das Haus Jakobs: „Und es füllte sich sein Land mit Silber und Gold, und es gab

[1] Allerdings werden die Tristiche, die in den Psalmen, Proverbien, Hi 3 $_3$—42 $_6$ und anderen anerkannt dichterischen Partien auftreten, sich schwerlich alle als Glossen (Norb. Peters, Die Weisheitsbücher des AT 1914 bei Prv 1 $_{15\ 22\ 27}$ usw.) oder als Produkte der Umstellung (Duhm u. a. bei Hi 3 $_4$ usw.) begreifen lassen (vgl. Hebr. Rhythmik 60). Aber in dem hier besprochenen Abschnitte häuft sich der korrespondenzlose dritte Satz zu oft. Außerdem tritt er in v. 19 als untergeordneter Infinitivsatz auf, was auch nicht aus dem Genius des poetischen Satzbaues geboren zu sein scheint. Ganz ohne Gedankenparallelismus stehen überdies auch die Schaltsätze „ist die Kundgebung des Allherrn Jahve" usw. in v. 14 16 18 20 da.

kein Ende für seine Schätze, *und es füllte sich sein Land* mit Rossen, und es gab kein Ende für seine Wagen, *und es füllte sich sein Land* mit Götzen: vor dem Gemächte seiner Hände beugten sie sich, vor dem, was seine Finger gemacht hatten" ($2_{7ab\,8a}$). Darin liegt die Figur der *Anaphora* vor. Macht sie die Sätze zu Poesie? Nein. Aber lesen wir weiter, so begegnet „Und es bückte sich der Mensch, und es sank der Mann, und nicht dürftest du es ihnen vergeben" (v. 9). Dann folgt: „10 Man trete ein und vergrabe sich in den Fels vor der schreckeneinflößenden Erscheinung Jahwes und wegen der Pracht seiner Erhabenheit, 11 und[1] Hochmutsaugen von Menschen werden gesenkt und gebeugt der Stolz von Männern, und hocherhöht wird Jahwe allein sein an jenem Tage." Von dieser Sentenz begegnet die erste Hälfte ähnlich auch wieder in v. 17a und die zweite Hälfte ganz gleich auch in v. 17b. Das ist natürlich die stilistische Erscheinung der *Epiphora*[2]. Werden dadurch die vorhergehenden zwei Abschnitte zu Gedichtsstrophen? Nein, auch die Rhetorik hat das Mittel der Epiphora. Sehr oft hören wir ja in einer Rede, wie z. B. einer Predigt, daß eine wuchtige Sentenz oder ein thematischer Satz am Ende von Teilen der Ausführungen wiederholt wird. Wer aber spricht da deshalb von Strophenbau? Die poetische Form der betreffenden Abschnitte müßte also erst *unabhängig* von jenen Erscheinungen des Textes festgestellt sein, wenn die Epiphora als Merkmal von Strophen gelten dürfte. Wie nun steht es mit der poetischen Form bei Jes 2_{6-17}? Manchmal zeigt sich darin Gedankenparallelismus, aber an anderen Stellen auch nicht, wie in v. 9b 10ab 12–16. Folglich ist die poetische Form dieser Abschnitte nicht gesichert. Bei solchen Abschnitten ist deshalb der Ausdruck „Strophen" zu vermeiden, und die an ihrem Ende stehenden Wiederholungen von Sätzen sind Epiphora und nicht Refrain zu nennen.

Was aber ergibt sich daraus nun für die Zugehörigkeit von 9_7—10_4 zum Bereiche der Poesie? Nun, die Epiphora am Ende der vier Absätze kann, wie soeben erörtert worden ist, kein selbständiges Kennzeichen der poetischen Form des Abschnittes bilden. Das schließlich ausschlaggebende Kennzeichen dieser Form, der regelmäßige und deswegen beabsichtigte Gedankenparallelismus der Sätze, ist aber doch recht oft zu vermissen: v. 8b hat keinen ihm korrespondierenden Satz, und ebensowenig 18bβ 19b 20a. Außerdem fehlt hie und da die wesentliche

[1] Hinter dem ו am Schlusse von v. 10 ist Haplographie des ו eingetreten.

[2] Das biblische Material in komparativer Beleuchtung gibt Stilistik 299.

Symmetrie der korrespondierenden Sätze: v. 10a hat fünf Hebungen und 10b nur drei. v. 15a besitzt fünf, aber 15b nur zwei. Auch die Gedankenverbindung in 18a und die Unterordnung der Sätze in 10_{2ab} ist zu beachten. Deshalb kann es nicht für richtig gehalten werden, wenn 9_7—10_4 als ein Gedicht bezeichnet wird. Der Abschnitt bildet nur eine logisch gut gegliederte und rhetorisch geschmückte kleine Rede. Dieses mein Urteil beruht schließlich auch noch auf folgenden zusammenfassenden Sätzen.

Alle die Erscheinungen, die jetzt oft als Responsion bezeichnet werden und zum Teil richtiger Epiphora zu nennen sind, beweisen, da sie auch zu den Mitteln der Rhetorik gehören, einerseits nicht positiv die poetische Form prophetischer Ausführungen. Andererseits gibt es, außer allem, was bei den einzelnen beurteilten Abschnitten als Hindernis ihrer Zugehörigkeit zur Poesie beobachtet worden ist, auch noch direkte Gegengründe gegen den poetischen Charakter der prophetischen Darlegungen im allgemeinen. Sammeln wir diese Gegengründe in der folgenden Betrachtung!

[Fortsetzung folgt im nächsten Heft.]

[Abgeschlossen den 21. Juni 1915.]

Zur Rahabgeschichte.

(Zwei Parallelen aus der klassischen Literatur.)

Von Professor D. Hans Windisch in Leiden.

Daß in der Bibel eine Dirne auch als Heldin gefeiert wird, scheint eine auffallende Tatsache. Schon im Judentum hat man Anstoß daran genommen: Beweis ist vor allem JOSEPHUS, der das ominöse Prädikat der Rahab verschweigt und nur von einem ehrsamen *καταγώγιον*, einem Gasthaus der Rahab spricht (Antiquit. V 1, 2 § 7—10)[1]. Als christliches Gegenbeispiel aus neuerer Zeit sei JOH. FRIEDR. SCHLEUSSNER angeführt, der in seinem Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum t. II 1808 Artikel *πόρνη* (p. 650) der als „Dirne" auch im NT erwähnten Rahab zuliebe für das griechische Wort noch eine zweite harmlosere Bedeutung postuliert: „hospita, xenodoche, cauponaria, mulier quae nutrimenta parat et vendit et peregrinantes hospitio excipit", die er auch für das hebräische זוֹנָה in Anspruch nimmt, mit der Erklärung, daß *πόρνη* von *περνάω*, *περνάσκω* „alo, alimento subministro", זוֹנָה von זוּן „pascere, alere" abzuleiten sei. Mit Recht protestierte schon GEORG BENEDICT WINER in seinem trefflichen biblischen Realwörterbuch [3] II 298 gegen derartige theologische Lexikographie, indem er über SCHLEUSSNER schrieb: Wohin hat sich nicht vor wenigen Dezennien noch die neutestamentliche Sprachgelehrsamkeit verirrt!

Der Anstoß, den die christliche Theologie an dem Dirnentum der Rahab nahm, kam vor allem von ihrer Erwähnung im Stammbaum Christi her (Mt 1 $_5$). Sie ist nicht die einzige Frau von zweifelhafter Vergangenheit, die dieser Ehre gewürdigt wird: neben ihr werden auch Thamar, Ruth und das Weib des Uria als Stammütter der israelitischen Könige und zuletzt des Messias, aufgeführt.

[1] Vgl. KITTEL, Art. Rahab in HAUCKS Real-Enzyklop. 16, 409 f.

Wie bekannt, hat die Nennung dieser Frauen im Stammbaum Jesu Christi mannigfache Erklärungen hervorgerufen. Zumeist nahm man an, daß der Evangelist ausdrücklicher an das Sündige, das diesen Frauen anhaftet, erinnern wollte. Schon alte Erklärer wie CHRYSOSTOMUS und HIERONYMUS, in neuerer Zeit wieder LUTHER meinten, der Evangelist wolle zeigen, wie tief der Sohn Gottes in das sündige Menschengeschlecht eingegangen sei, wie sehr ihn Gott wirklich „zur Sünde gemacht" habe. TH. ZAHN, Das Evang. des Matth. 1905 S. 63 ff. rückt mehr ein apologetisches Moment in den Vordergrund. Gegenüber der Legende von der unehelichen Geburt des Herrn (vgl. schon CELSUS bei ORIGENES c. Cels. I 28 ff.) sollte die Erinnerung an Rahab und ihre Genossinnen den Juden zu Gemüte führen, daß an dem Geschlecht, aus dem David hervorgegangen und aus dem auch sie den Messias erwarteten, in jedem Fall ein Makel hafte[1]. Mit Recht ist schon bemerkt worden, daß diese Apologetik doch etwas sonderbar anmute; dann hätte ein Jude eher denken können, daß der Evangelist die uneheliche Geburt, die er nicht ableugnen konnte, durch Erinnerung an ähnliche bedenkliche Eheverhältnisse in den früheren Generationen unanstößig machen wollte.

Die Voraussetzung dieser Erklärungen, Rahab und Genossinnen seien als Typen von Sünderinnen genannt, hat neuerdings SPITTA lebhaft bestritten (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1912 S. 1—8). Im Alten Testament, führt er aus, und in der späteren jüdischen Literatur wurden diese Frauen keineswegs als Sünderinnen behandelt, vielmehr wegen ihrer Verdienste gerühmt. So seien sie in ganz anderer Richtung als Vorbilder der Maria genannt, nämlich weil sie wie sie auf außergewöhnlichem Wege zur Mutterschaft in der messianischen Linie berufen wurden. Das kann als richtig gelten, sofern nicht außeracht gelassen wird, daß der Leser bei Rahab, Thamar, Bathseba doch auch an die heiklen Umstände ihres Lebenswandels denken mußte. Immerhin, wenn das Außergewöhnliche ihrer Mutterschaft hervorgehoben werden sollte, dann hätte doch auch auf Sara hingewiesen werden müssen, zumal die Geschichte von ihrer Empfängnis hart an die einer wunderbaren Geburt herankommt (vgl. Rom 4 $_{17}$ ff.). Die Anschauung ist auch noch in die Form gebracht: Rahab und Ruth, die Heidinnen, Bathseba, Weib eines Hethiters, sollten den Universa-

[1] Vgl. auch J. WEISS, Schriften des NT I 1, S. 216.

lismus des Evangeliums illustrieren[1]. Auch hiergegen ist indes zu bemerken, daß dann die heidnischen Beziehungen vom Evangelisten hervorgehoben werden mußten und der Text etwa hätte lauten müssen: *ἐκ τῆς Ῥαχὰβ τῆς Καναναίας, ἐκ τῆς Ῥοὺθ τῆς Μωαβίτιδος, ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου τοῦ Χετταίου.* Da derartige Prädikate fehlen, scheint mir diese Erklärung doch nicht haltbar, auch in der Gestalt nicht, die ihr jüngst J. TH. UBBINK in Groningen gegeben hat (Theol. Studien 1913 p. 284 bis 297): die vier Frauen, die sämtlich durch Geburt oder Heirat zu einem nichtisraelitischen Volke gehörten, dienten zur Abweisung jüdischer Vorwürfe, die dahin gingen, daß die Mutter Jesu nicht auch davidischer Abkunft sei. Ganz abgesehen davon, daß uns von derartigen Einwürfen nichts bekannt ist, gilt auch hier, daß eine solche Abzweckung näher angedeutet worden wäre, wenn sie im Horizont des Evangelisten gelegen hätte.

Ganz richtig hat SPITTA jedenfalls darauf hingewiesen, daß die jüdische Tradition viel Rühmens von Rahab macht. Schon die alttestamentliche Erzählung feiert sie und läßt ihre Tat als verdienstlich erscheinen (vgl. Jos 6 $_{17}$ $_{25}$). Noch mehr wird sie bei den Rabbinen verherrlicht. Zunächst kann freilich Verwunderung erregen, daß gerade der Talmud ihr Dirnentum mit grellen Farben ausmalt: 40 Jahre lang, die ganze Periode der Wüstenwanderung, verfolgte Rahab ihr unsittliches Geschäft, kein Fürst noch Herrscher war, der nicht Verkehr mit ihr gepflegt (Mech. Jithro Amalek 1, Zeb. 116b, s. The Jewish Encycl. X 309). Aber diese Ausmalung dient doch nur als Folie für ihre spätere Bekehrung. So ward sie, weil sie sich zu Jahwe, dem Gott des Himmels und der Erde, bekannt hatte (vgl. Jos 2 $_{11}$), zur Gattin Josuas erhoben und damit zur Ahnmutter von acht Priestern, darunter zwei Propheten, Jeremia und Hesekiel, gemacht. Besonders die Mutterschaft Hesekiels ward ihr zum Verdienst angerechnet: weil Rahab Gott auch als Gott des Himmels bekannt hatte, ward ihr verheißen, daß einer ihrer Nachkommen schauen werde, was kein Prophet vor ihm geschaut haben werde — nämlich den heiligen Wagen, Hes 1 (vgl. Midr. Samuel Jalkuth Jos 10 s. The Jew. Enc. aaO.).

Die Rolle, die Rahab in der rabbinischen Überlieferung spielt, stimmt also ganz mit der überein, die Matthäus sie spielen läßt. Die

[1] So etwa W. HEFFERN, The four Womans in St. Matthews Genealogy of Christ, Journ. of Bibl. Lit. 1912, II p. 69—81.

ehemalige Dirne, die dann zur Helferin Israels und Bekennerin des Gottes Israels wurde, ist in beiden Fällen gemeint. An ihre dunkle Vergangenheit mußte man in jedem Falle denken[1]. Dann aber kam sie auch als mutiges und glaubensstarkes Weib in Betracht, die dem auserwählten Volke einverleibt und nun auch der höchsten Ehre gewürdigt worden war, die einer Israelitin zuteil werden konnte, zur Ahnenreihe des Messias zu zählen[2].

Dieser Würdigung der Rahab entspricht die Verwendung, die die urchristliche Paränese ihr angedeihen läßt. Hier wird sie geradezu zum Muster, zum heiligen Vorbild. Der eine Prediger exemplifizierte an ihrem Werk, der Rettung der Kundschafter, die Macht des Glaubens (Hebr 11 $_{31}$), ein zweiter die rechtfertigende Kraft der Werke (Jac 2 $_{25}$), ein dritter die rettende Macht des Glaubens und der Gastfreundschaft (I Clemensbrief 12 $_{1}$); letzterer fand sogar prophetische Inspiration in ihr, weil die rote Schnur, die sie als Erkennungs- und Rettungszeichen an ihrem Fenster heraushängte, Symbol des rettenden Blutes Christi sei (I Clem 12 $_{8}$). Unbekümmert geben alle drei Schriftsteller ihr das Prädikat *πόρνη*. Sie wollen damit sagen, daß ihr Verdienst, ihr Glaube das Schlimme ihres Vorlebens unschädlich gemacht hatte. Ihre Bekehrung im Sinne von Mt 21 $_{31}$ ist dabei vorausgesetzt[3].

[1] Daß Mt nicht auch wie Hebr Jac I Clem *πόρνη* hinzufügt — nirgends zeigt die Textüberlieferung den Zusatz — hat für unsere Frage nichts zu bedeuten; der Zusatz war in Mt unmöglich, jedenfalls in der einfachsten Form *τῆς πόρνης*, da dann der Sinn herausgekommen wäre, daß Boas aus dem Verkehr des Salmon mit einer Hure gezeugt war, während des Evangelisten Meinung war, daß Rahab als Ehefrau Salmons den Boas gebar.

[2] Mir ist nicht wahrscheinlich, daß Mt bei der Nennung der vier Frauen einen besonderen apologetischen Plan verfolgt habe. Keinesfalls liegt ein einheitliches System in ihrer Anführung. Die vier Frauen sind nämlich bei genauerem Zusehen gar nicht so leicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen: Dirnen waren nur Thamar und Rahab; Heidinnen waren Thamar (?), Rahab und Ruth; Bathseba war nur mit einem Hettither verheiratet; die Sünde, die dann begangen wurde, war Davids Sünde. — Man wird am besten sagen, daß der Verfasser eben in einzelnen Fällen auch die Frauen nannte, wenn es bekannte und bemerkenswerte Personen waren oder die Umstände ihrer Verehelichung in der heiligen Schrift vermeldet waren oder die in Betracht kommende Linie damit bezeichnet werden konnte. Sara, Rebekka und Lea wurden nur darum nicht genannt, weil ihre Namen jedem Leser geläufig waren. Natürlich kann der Evangelist sich auch noch mehr dabei gedacht haben; etwa: wie sehr doch sündebefleckte und heidnisches Blut zum Werden der königlichen und messianischen Stammlinie beigetragen hat, oder: wie die Frauen von dunkler Herkunft und dunkler Vergangenheit infolge ihrer Bekehrung zu einer bedeutsamen Rolle in der Heilsgeschichte berufen worden sind. Aber er hat nicht angedeutet, welche Momente ihm wichtig waren. Daher ist Zurückhaltung im Urteil am Platze.

[3] Daß sie gerechtfertigt wurde, weil das Gute überwog, ist also nicht gemeint. Wir kennen derartige Erwägungen aus den Testamenten der zwölf Patriarchen, Ass 2 3, wo

Die jüdische wie die christliche Überlieferung setzt also die Bekehrung der Hure voraus, wenn sie Rahab rühmt und verherrlicht. Davon ist im alttestamentlichen Text noch nichts angedeutet. Daß sie eine Dirne war, ist für die Erzählung gerade wesentlich. Nicht zufällig sind die israelitischen Kundschafter gerade bei ihr „eingekehrt“. In einem Dirnenhaus war die meiste Aussicht, allerlei zu erfahren und zu erreichen: Dort kam allerlei fragwürdiges Volk zusammen (vgl. GRESSMANN in den Schriften des AT I 2, S. 129[1]), von dem man Wichtiges erfahren konnte, und die Dirne war leicht durch allerlei Mittel gesprächig und gefügig zu machen. Natürlich war die Hauptsache, Nachrichten zu sammeln und Verabredungen zu treffen, die die Einnahme der Stadt erleichterten. Es ist bezeichnend für die Komposition der Josuageschichten, daß dies Moment so gut wie ganz unterdrückt wird: Jerichos Mauern fallen nicht durch List, nicht durch Sturm, sondern durch ein Wunder. Mit dem Mirakel verträgt sich die Aussendung von Kundschaftern schlechterdings nicht: sie war ganz überflüssig, wenn schließlich die Stadt ohne Kampf durch Wunder in die Hand Josuas gegeben werden sollte. Wir haben es also mit zwei Überlieferungsschichten zu tun, deren eine rein sagenhaft ist, während die andere unmittelbar aus dem Leben gegriffen ist und wohl auf Geschichte beruht.

Man hat richtig bemerkt, daß die ursprüngliche Bedeutung der Kundschaftergeschichte in der LXX noch durchschimmert. Wenn es dort heißt: *ἰδοῦ ἡμεῖς εἰςπορευόμεθα εἰς μέρος τῆς πόλεως*[2] *καὶ θήσεις τὸ σημεῖον . . . . εἰς τὴν θυρίδα, δι᾽ ἧς κατεβίβασας δι᾽ αὐτῆς* (2_8), so ist wohl angenommen, daß in der Gegend der Stadtmauer, wo Rahab ihr Haus hatte, der Einbruch versucht werden sollte. Rahab

---

wir z. B. 3_8 lesen: *ἄλλος μοιχεύει καὶ πορνεύει καὶ ἀπέχεται ἐδεσμάτων . . . καὶ τοῦτο διπρόσωπόν ἐστιν, τὸ δὲ ὅλον κακόν ἐστιν.* Wäre das Dirnentum der Rahab für die christlichen Schriftsteller noch in Betracht gekommen, so hätten auch sie nicht anders urteilen können als der jüdische Verfasser der Testamente. Ausdrücklich wird erst seit JUSTIN die Bekehrung der Rahab erwähnt, vgl. JUSTIN Dial. c. Tryph. c. 111 a. E., der von *Ῥαὰβ τῇ πόρνῃ* sprechend im Anschluß an I CLEMENS das Symbol des Blutes Christi dabei hervorkehrt: *δι᾽ οὗ οἱ πάλαι πόρνοι καὶ ἄδικοι ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν σώζονται, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντες καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες*, ORIGENES Hom 3 in Josua: ex meretrice efficitur propheta, ebenso wohl auch IRENAEUS Adv. haer. IV 20, 12 (HARVEY II p. 224). — Zu obigem sei noch bemerkt, daß CLEMENS ROM. sowohl Hebr als Jac kennt und benützt, also in 12 die Gesichtspunkte von Hebr und Jac kombiniert.

[1] S. auch KITTEL aaO. und Anm. zu S. 198.

[2] Hebr: „wenn wir in das Land kommen“ vgl. HOLZINGER bei KAUTZSCH Die heil. Schr. des AT[3] I 312.

hatte also wohl ursprünglich nicht nur das Verdienst, die Kundschafter beherbergt und gerettet[1], sondern auch positiv die Eroberung ermöglicht zu haben.

Unter den drei jüdischen Frauen, die den glücklichen Ausgang eines Feldzuges entschieden haben, Rahab, Jael und Judith, steht Rahab als Hure einzig da. Man muß über die biblisch-jüdische Literatur hinausgreifen, um Parallelen zu der Geschichte zu finden, daß bei der Belagerung und Eroberung einer Stadt eine Dirne sich hervortut. In den neueren Kommentaren zu Josua sind freilich nirgends welche verzeichnet. Nur bei WINER fand ich etwas; er verweist in seinem Artikel Rahab (aaO.) auf VALERIUS MAXIMUS Factor. et dictor. memorab. l. V 2_1. Eine griechische Parallele, auf die ich kürzlich beim Durchblättern von ARNIMs „Veterum Stoicorum fragmenta" in Band I, S. 124 stieß und die in mancher Hinsicht der biblischen Erzählung näher kommt als die lateinische, ist, soviel ich sehe, überhaupt noch nicht namhaft gemacht worden.

Betrachten wir zunächst die lateinische Stelle. Ihr Wortlaut ist folgender:

Cum enim a Fulvio Capua obsideretur ac duae Campanae mulieres benevolentiam erga Romanos dimittere ex animis noluissent, Vestia Oppia mater familiae et Cluvia Facula meretrix, quarum altera cotidie pro salute exercitus nostri sacrificavit, altera captis militibus Romanorum alimenta subministrare non destitit, urbe illa oppressa, senatus his et libertatem et bona restituit, et si quid amplius praemii petissent, libenter se daturum adseveravit. Vacasse tanto gaudio patribus conscriptis duabus humillimis feminis referre gratiam nedum tam prompte retulisse mirandum.

Offenbar war LIVIUS die Quelle des VALERIUS. Hier ist es lib. XXVI, 33, 8 M. Atilius Regulus, der in einer Rede mitteilt: duas mulieres compertum est, Vestiam Oppiam Atellanam Capuae habitantem et Fauculam Cluviam, quae quondam quaestum corpore fecisset, illam cotidie sacrificasse pro salute et victoria populi Romani, hanc captivis egentibus alimenta clam suppeditasse. Dieser Mitteilung folgt der Beschluß, 34, 1: Ex hoc plebeiscito senatus consultus Oppiae Cluviaeque primum bona ac libertatem restituit: si qua alia praemia petere ab senatu vellent, venire eas Romam.

[1] Nur nebenbei sei daran erinnert, daß die Kundschafter ganz ebenso gerettet werden wie später Paulus in Damaskus; vgl. Jos 2_{15} mit II Cor 11_{33}, Act 9_{24}f.

VALERIUS hat also LIVIUS ausgeschrieben und nur einige Erläuterungen hinzugefügt. Der Fall lag so. Capua war im zweiten punischen Kriege von Rom abgefallen, belagert, erobert und schwer gezüchtigt worden. Die Dirne Cluvia Faucula ist in ihrem Herzen den Römern treugeblieben. Sie betätigte diese Gesinnung während der Belagerung, indem sie den gefangenen römischen Soldaten Nahrung zusteckte — die Geschichte ist zeitgemäß! — und erhielt zum Dank vom siegreichen Eroberer, dem sonst die Bewohner der Stadt als Sklaven verfallen waren, die Freiheit und ihren Besitz wiedergeschenkt mit der Zusicherung, daß auch weitere Wünsche gerne erfüllt werden würden. Mit Verwunderung bemerkt VALERIUS, daß der Senat sich mit den beiden einfachen Frauen abgegeben habe.

Die Vergleichspunkte springen hier in die Augen. Auch hier betätigt sich eine Dirne freundschaftlich gegen die Soldaten der feindlichen Macht, die die Stadt erobern will; auch hier wird sie vom Sieger geehrt und belohnt. Vgl. Jos 6 $_{25}$: Rahab und ihr Haus bleibt verschont; ihre Nachkommen werden als Bewohner im israelitischen Jericho geduldet, sowie JOSEPH. Ant. V 1, 7 § 30: Josua ließ Rahab vor sich führen, sprach seinen Dank für die Rettung der Spione aus, versprach ihr reichlichen Lohn für ihre Verdienste und schenkte ihr alsbald Ländereien, wie er ihr sonst noch allerlei Ehren erwies. Beachtenswert ist auch, daß die römische Dirne ebenso wie Rahab während der Belagerung in der Stadt bleibt. Endlich ist merkwürdig, daß auch LIVIUS Scheu trägt, einer wirklichen Dirne Verdienste um römische Soldaten zukommen zu lassen: früher hatte sie Hurengeschäfte getrieben, läßt er den Feldherrn sagen. Es soll der Eindruck vermieden werden, als wäre der Verkehr des Weibes mit den gefangenen Römern nicht ganz einwandfrei gewesen, und hätte der römische Senat auf die Ehrung einer Frau sich eingelassen, die auch weiterhin als Dirne sich betätigte. Die Bemerkung des Römers stimmt ganz zur späteren Ausbildung der Rahabgestalt; im AT hat sie indes keine Parallele: die Möglichkeit, daß Rahab auch im israelitischen Jericho als Hure weiterlebte, ist durch den Text jedenfalls nicht ausgeschlossen. Damit sind freilich die Beziehungen erschöpft: auf die kriegerischen Operationen hat Cluvia Faucula keinerlei Einfluß, und was sie den römischen Soldaten tat, hat mit ihrem Dirnentum offenbar keinen Zusammenhang.

Das liegt anders bei der griechischen Parallele. Zu Unrecht ist diese in der handschriftlichen Überlieferung dem Stoiker Kleanthes zu-

geschrieben; sie gehört dem Schriftsteller NEANTHES von Kyzikos an, der sie in seinen *Μυθικά* brachte (vgl. deren Reste in Fragmenta historicorum Graecorum ed. MÜLLER v. III p. 2 ff.). Erhalten ist sie bei ATHENAIOS von Naukratis (III. Jahrh. n. Chr.) im 13. Buch der *Δειπνοσοφίσται* p. 572, ed. KAIBEL v. III p. 262 f.

Πόρνης δὲ Ἀφροδίτης ἱερόν ἐστι παρὰ Ἀβυδηνοῖς, ὥς φησι Πάμφιλος· καταγομένης γὰρ τῆς πόλεως δουλείᾳ, τοὺς φρουροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ ποτε θύσαντας, ὡς ἱστορεῖ Νεάνθης ἐν τοῖς Μυθικοῖς (FHG III 9), *καὶ μεθυσθέντας ἑταίρας πλείονας προσλαβεῖν, ὧν μίαν κατακοιμηθέντας αὐτοὺς ἰδοῦσαν ἀνελομένην τὰς κλεῖς καὶ τὸ τεῖχος ὑπερβᾶσαν ἀναγγεῖλαι τοῖς Ἀβυδηνοῖς. τοὺς δ' αὐτίκα μεθ' ὅπλων ἀφικομένους ἀνελεῖν μὲν τοὺς φύλακας, κρατήσαντας δὲ τῶν τειχῶν καὶ γενομένους ἐγκρατεῖς, τῆς ἐλευθερίας χαριστήρια τῇ πόρνῃ ἀποδιδόντας Ἀφροδίτης Πόρνης ναὸν ἱδρύσασθαι.*

Es ist eine Hetärenanekdote, wie deren im Zusammenhang bei ATHENAEUS noch mehrere gegeben werden[1]. Sie setzt mit der Mitteilung ein, daß in Abydos (am Hellespont), wie PAMPHILOS (alexandrinischer Grammatiker um 50 n. Chr.) berichtet, ein Tempel der *Ἀφροδίτη Πόρνη* errichtet sei. Der eigentümliche Kult verlangt eine besondere Erklärung; sie ist bei NEANTHES gegeben. Darnach ist das Heiligtum ein Dankopfer, das die Abydener darbrachten, weil sie einer *πόρνη* ihre Befreiung von feindlicher Knechtschaft zu danken hatten. Wie sich die feindliche Mauerwache einmal nach einem Opfer dem Trunk und der Wollust hingegeben hatte, war eine der Hetären, die sie gebraucht hatten, wach geblieben, während die Männer schliefen; sie bemächtigte sich der Torschlüssel, sprang über die Mauer und meldete ihren Landsleuten, wie es stand. So gelang es den Abydenern, das Tor unvermerkt zu öffnen, die Besatzung zu erschlagen, die Mauern zu besetzen und ihrer Stadt die Freiheit wieder zu gewinnen. Der *πόρνη*, deren Entschlossenheit die Befreiung zu danken war, ward der gebührende Dank gespendet, indem man ihrer göttlichen Patronin unter dem Namen *Ἀφροδίτη Πόρνη* einen Tempel weihte[2], der nun für immer die Erinnerung an die Tat jener Hure wachhielt.

---

[1] In ZNW 1917 erläutere ich aus dem gleichen Stück eine nicht wertlose Parallele „zum Gastmahl des Antipas“ Marc 6, Mt 14.

[2] Abydos, auch sonst wegen seiner Unsittlichkeit berüchtigt (s. PAULY-WISSOWA Realenzykl. VIII 1356 I 129) ist die einzige Stadt, für die ein Tempel der *Ἀ. πόρνη* bezeugt ist. Doch ist der häufiger z. B. für Athen, Ephesus, Samos nachgewiesene Kult der

Auch diese Überlieferung läßt sich der Rahabgeschichte gut vergleichen. In mancher Hinsicht kommt sie ihr sogar näher als die lateinische Parallele. Zwar bleibt die Griechin nicht wie Cluvia Faucula und wie Rahab während der Belagerung und Eroberung in der Stadt; das Wesentliche ist gerade, daß sie hinausläuft und den draußen lagernden Männern Kunde gibt. Dafür hat sie aber ganz wie Rahab entscheidenden Einfluß auf die Eroberung und kommt gerade auch ihr Dirnentum für ihr Werk in Betracht. In der griechischen wie in der israelitischen Erzählung ist es eine Dirne, die die Stadt, in der sie wohnt, den Eroberern in die Hände spielt. Bei einer Dirne, die an der Stadtmauer haust, kehren die israelitischen Spione ein, in der Erwartung, daß sie hier am sichersten eine Verräterin finden werden; eine Dirne in Abydos, wie Rahab wohl auch an der Stadtmauer wohnend, trug dazu bei und ward Zeuge davon, daß die Soldaten, die das Tor bewachten, ihre Besinnung verloren und leicht zu überwältigen waren. Besonders schlagend wird die Parallele, wenn, wie nach dem griechischen Text in LXX zu vermuten ist, ursprünglich berichtet war, daß die Israeliten in der Gegend, wo Rahab ihr Haus hatte, in die Stadt einbrachen.

Weiter wird auch in Abydos wie in Jericho (und Capua) das Verdienst der Dirne um die Eroberung der Stadt reichlich gelohnt und dauernd in Erinnerung gehalten. Allzeit war der Tempel der Aphrodite Porne in Abydos das Denkmal dafür, daß die Stadt ihre Freiheit einer Porne zu danken hatte — wie in Jericho die einzige kanaanitische Familie, die dort wohnte, dauernd an die Dirne erinnerte, die einst die israelitischen Kundschafter beherbergt hatte, deren Gastfreundschaft wieder mit Gastfreundschaft gelohnt wurde.

Natürlich sind auch hier die Differenzen nicht zu übersehen. Rahab verrät ihre Heimatstadt und ihre Stadtgenossen an den Feind, die Abydenerin verrät die Feinde an ihre vertriebenen Landsleute. Rahab hält es mit denen, die bei ihr „eingekehrt" sind; die Griechin bringt über die, die sie gebraucht haben, den Tod. Das kanaanitische Jericho dankt einer Hure seine Knechtung, Abydos seine Befreiung. Vor allem — und hierin spiegelt sich der tiefgehende Unterschied zwischen israelitisch-christlicher und griechischer Frömmigkeit: Rahab wird später

---

Ἀ. Ἑταίρα im wesentlichen derselbe; vgl. ROSCHERS Mythol. Lexikon I 401. Man vermutet, daß mit solchen Tempeln Lusthäuser verbunden waren, s. PAULY-WISSOWA VIII 1340.

jedenfalls verherrlicht, obwohl sie Dirne war, und unter der Voraussetzung, daß sie Dirne gewesen war und seitdem züchtig als Gattin und Mutter lebte; bei der Abydenerin wird gerade auch der Dirnencharakter bleibend verherrlicht: in dem Tempel der Aphrodite, der ihr zum Dank gebaut ward, gab sie sich weiter preis, nun nicht mehr feindlichen Soldaten, sondern ihren dankbaren Landsleuten: was die rabbinische Legende von Rahab vor der rettenden Tat erzählt, wird für die Griechin in höherem Maße gerade darnach zugetroffen haben: jetzt erst wird der Verkehr mit ihr gesucht worden sein[1].

Die Differenzen haben nur die Bedeutung, daß sie verbieten, genealogische Beziehungen zwischen der hebräischen und der griechischen Erzählung anzunehmen, und daß sie den Unterschied des sittlichen Urteils bei Juden, Christen und Griechen hervorheben. Die Ähnlichkeiten bleiben voll bestehen. Für die Rahabgeschichte sind zwei merkwürdige Parallelen nachgewiesen, die uns zeigen, daß sie Verhältnisse widerspiegeln, die für die gesamte Antike charakteristisch waren. Wir haben drei antike Städte gefunden, Jericho, Capua, Abydos, bei denen sich die Erinnerung an eine denkwürdige Eroberung mit den Verdiensten einer Dirne verknüpft. Hier liegt denn auch das entscheidende Motiv der Rahabgeschichte. Daß fremde Wanderer bei einer mitleidigen Frau Empfang und Schutz finden — so formuliert GUNKEL[2] den Sagentypus, dem er die Erzählung zuweist — ist doch noch nicht umfassend genug. Zum mindesten darf neben diesem von GUNKEL hervorgehobenen Motiv der Typus, den die zwei von uns behandelten Parallelen darstellen, nicht übersehen werden.

So sind für das Verständnis der israelitischen Erzählung die Analogien aus der „klassischen" Literatur nicht ohne Bedeutung. Ich glaube, man sollte mit größerem Eifer, als das bis jetzt geschehen, auch die klassische Literatur zur Erläuterung des AT heranziehen. Gewiß steht im allgemeinen die orientalische, assyrisch-babylonische, ägyptische Kultur der israelitisch-jüdischen am nächsten. Aber gewisse Gebräuche, Anschauungen und Überlieferungsmotive waren im Altertum über den

[1] In Abydos dachte man also anders als im republikanischen Rom: hier wurde vorausgesetzt, daß die Frau, die der Senat mit Ehren bedachte, ihr Hurengewerbe aufgegeben habe.

[2] Artikel „Rahab" in Relig. in Gesch. und Gegenwart IV 2019; zufolge eines Lapsus calami macht G. die Rahab zur Frau des Boas statt zur Frau des Salmon und Mutter des Boas.

Orient hinaus gleichmäßig verbreitet, sei es unter ähnlichen Bedingungen hier und dort selbständig entwickelt, sei es durch Ausbreitung orientalischer Überlieferungen nach dem Westen hin veranlaßt. So haben auch Analogien aus dem griechisch-römischen Kulturkreis ihren Wert, namentlich dann, wenn solche aus dem näheren Orient noch fehlen.[1]

[1] Zu S. 192, Z. 5 ff. findet sich eine in Amerika spielende Parallele aus dem Weltkrieg in den bei Ullstein erschienenen „Abenteuern eines Ostseefliegers".

LUTHERS S. 189 erwähnte Erklärung findet man in der Kirchenpostille Erlanger Ausgabe XV[2] S. 477 ff., im Auszug bei W. KÖHLER, Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählte (Schriften des Ver. f. Reform.-Gesch. 127/128) 1917 S. 7 f.

[Abgeschlossen den 25. Juli 1916.]

Zu dem Aufsatz von Prof. Beth „El und Neter".

Von Dr. **Hermann Grapow** in Berlin.

Unter der Überschrift „El und Neter" hat Herr Prof. BETH kürzlich in dieser Zeitschrift[1] eine größere Arbeit veröffentlicht, in der er versucht, den semitischen und den ägyptischen Gottesbegriff näher zu bestimmen. Bei dieser „Zusammenstellung der genuinen Begriffe, die auf semitischem und ägyptischem Boden für das Göttliche geprägt worden sind" (S. 129), handelt es sich im wesentlichen um die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der semitischen Wörter אל, אלה u. a. und des ägyptischen Wortes *nṯr*. Man muß sich wundern, daß diese Fragen hier von einem Theologen behandelt sind, und nicht von einem Semitisten, bzw. Ägyptologen. Denn es ist klar, daß die Beantwortung sich weniger auf religionsgeschichtliche Erörterungen als vielmehr auf genaue philologische Untersuchungen über das Alter, den Gebrauch usw. jener Wörter gründen muß. Und wer die großen Schwierigkeiten kennt, die mit der Behandlung solcher sprachlichen Probleme verbunden sind, wird von vornherein Bedenken hegen gegen die Resultate einer Arbeit, die anstatt von fachmännischen Philologen von einem Religionshistoriker gemacht ist. Die mit großer Gelehrsamkeit herangezogenen Parallelen aus den Religionen primitiver Völker wie des Wakonda-Begriffs der Sioux-Indianer (S. 153 und sonst), oder der Altjiringamitjina der Australier (S. 170), oder etwa chinesischer Anschauungen (S. 164) helfen ja nichts, solange für die gesuchten Grundbedeutungen jener Wörter für Gott aus dem semitischen und ägyptischen Sprachmaterial keine klaren Resultate gewonnen sind. Die Beurteilung des semitischen Teils der BETHschen Arbeit muß ich den Semitisten überlassen; daß mir mancherlei darin recht fraglich erscheint, kann ich nicht leugnen. Dagegen habe ich den ägyptischen Teil, über den ich ein eigenes Urteil zu besitzen

[1] 36. Jahrg., 1916, S. 129—186.

glaube, genau durchgeprüft. Wenn ich den Verfasser recht verstehe, hat sich ihm als Resultat ergeben, daß „*Neter* wie *El* die übersinnliche unbegreifliche Energie ist, die vorwiegend in ihren Manifestationen als in Teilerscheinungen geschaut wird (S. 184)“ oder, wie es S. 179 heißt, daß *Neter* „die von Haus aus noch nicht geteilte übersinnliche Macht ist, die den Wesen (Menschen, Kultgöttern, Dingen) einwohnt, bzw. sich in ihnen manifestiert“. Ich gestehe, daß mich diese Grundbedeutung von *Neter* einigermaßen überrascht hat. Denn ich habe selbst die tausende von Belegstellen für *nṯr* bei der Bearbeitung dieses Stammes für das ägyptische Wörterbuch in den Händen gehabt und war deshalb gespannt zu sehen, auf Grund welcher mir vermutlich entgangenen Stellen der Verf. diese Entdeckung gemacht habe. Beim Nachschlagen der Zitate fand ich dann aber, daß es lauter auch mir schon gut bekannte Stellen waren, — nur sind sie hier fast sämtlich falsch gelesen oder unrichtig übersetzt oder ungewöhnlich erklärt worden. Die aus ihnen gewonnenen Ergebnisse sind meines Erachtens völlig unhaltbar, so daß ich vor der Benutzung dieser Forschungen über *Neter* nicht eindringlich genug warnen kann. Da sie als ernsthaft gemeinte Arbeit in einer führenden Fachzeitschrift erschienen und damit einem großen Kreise gelehrter Leser zu Gesicht gekommen sind, so halte ich es für meine Pflicht, einige besonders arge Irrtümer hier richtigzustellen.

Die Überlegung, ob wir überhaupt imstande sind, die Grundbedeutung eines Begriffs wie *nṯr* zu fassen, hat auch der Verfasser angestellt. Denn er sagt S. 158 mit vollem Recht: „Die philologische Diskussion der Wurzel *nṯr* ist aussichtslos.“ Um so verwunderlicher ist es, daß er nun trotzdem versucht, die Grundbedeutung zu finden. Offenbar hat der Verfasser sich ein wenig in die Ägyptologie und auch in die ägyptische Sprache eingearbeitet. Wenigstens beruft er sich ausdrücklich auf die besten Hilfsbücher: auf ERMANs Ägyptische Grammatik und auf ERMANs Ägyptisches Glossar, und er hat, wie die Zitate zeigen, daneben allerlei andere ägyptologische Publikationen benutzt. Aber vorläufig reichen weder seine grammatischen Kenntnisse noch auch seine Belesenheit in den Texten und in der Fachliteratur dazu aus, selbständig an das Übersetzen und Erklären der Texte zu gehen. Mehr als bei andern Sprachen sind beim Ägyptischen außer Kenntnis der sicher festgestellten Formen vor allem Erfahrung und ausgebreitete Lektüre erforderlich, um sicher zu übersetzen und das Übersetzte richtig zu verstehen. Und vollends ist diese Erfahrung von nöten bei der Bearbeitung eines so schwierigen

Themas, wie der Verfasser es sich gestellt hat. Denn es ist kein Thema für Anfänger. Und als Anfänger auf ägyptologischem Gebiet erweist der Verf. sich, wenn er beständig, ohne es zu ahnen, ganz elementare Fehler macht. Auf S. 162 liest er z. B. den deutlich dastehenden *ṯꜣ*-Vogel als *pꜣ* „der", stellt dies gar nicht im Text geschriebene *pꜣ* hinter das Substantiv, zu dem es angeblich als Artikel gehören soll, macht aus dem Phallus-Determinativ von *ṯꜣ* „männlich" ein neues Wort *kꜣ* „Kraft", übersetzt „die beiden Neunheiten" anstatt „Urgott" — und alles dies und noch mehr in einem kurzen Satz! Bei dieser Art von Philologie ist es denn freilich kein Wunder, daß sich dem Verf. die merkwürdigsten Tatsachen aus den von ihm angeführten Textstellen ergeben haben.

Verf. beginnt seine Auseinandersetzungen über *Neter* mit einer längeren Besprechung des *Neter*-Determinativs (S. 160 f.). Man muß Ägyptologe sein, um diese seltsamen Entdeckungen richtig würdigen zu können. Bisher wußten wir nur, daß das Zeichen *nṯr* als Determinativ erst in ganz später Zeit vorkommt, und daß das alte Gottesdeterminativ einen Falken auf einer Tragstange darstellt. Der Verf. will uns dagegen belehren, daß schon in den Pyramidentexten zur Determinierung „vorzugsweise das Ideogramm für *neṯer* dient". Ich weiß nicht, an welche Stelle der Verf. dabei denkt, denn er führt für diese Behauptung keinerlei Belege an; mir ist jedenfalls aus den Pyramidentexten kein Wort bekannt, das mit dem Ideogramm für *neter* determiniert ist. Verf. vermutet dann weiter, daß „jene Tragstange einst die Form des *neter*-Symbols, horizontal auf einer vertikalen Stange ruhend, gehabt habe". Daß das Zeichen für *nṯr* niemals wagerecht geschrieben vorkommt, und daß der Tragstange das Charakteristikum des *nṯr*-Zeichens gänzlich fehlt, scheint den Verf. nicht gestört zu haben. Vielmehr erklärt er eine besondere Form dieser Tragstange, die sich bei genauerem Zusehen als ein wagerechter Stab mit einem eigentümlichen Wulst und einer Schlange am vorderen Ende erweist, für „das *wꜣś.t*-Zeichen, das Symbol der Macht und Herrschaft". Und wenn das Kästchen (oder was es sonst ist) vorn an der Querstange zuweilen eine Feder oder einen kleinen Höcker zeigt, so ist das „das Weihrauchgefäß, das häufig zur Determinierung eines Gottes benützt wird usw.". Für diese „Häufigkeit" wird eine einzige Stelle angeführt, die sich als unzutreffend herausstellt. Alle diese und noch andere Behauptungen über das „*Neter*-Determinativ" erledigen sich für den Fachmann natürlich von selbst. Aber man fragt sich doch unwillkürlich, für wen die ägyptische Sprachwissenschaft sich eigentlich bemüht, wenn

ihre sichersten Ergebnisse so kurzerhand beiseite geschoben und durch beliebige Vermutungen ersetzt werden können!

Eine Reihe von Stellen soll (S. 184—185) nachweisen, „daß man, um sich ein Gesamtbild dieser Urseinsenergie zu vergegenwärtigen, genötigt war, einen zugleich pluralischen und singularischen Begriff zu bilden, einen Begriff, der entsprechend dem hebr. Elohim, die Allgottheit als den wesenhaften Ausgangsort und den Inbegriff aller Netererweisungen ausdrückte. Diesem Zweck diene ein singularischer Plural *pawt* (bezw. *pśḏt*), aber daneben finde sich auch der grammatische Plural *neṯerw* in einer nicht numerisch gefaßten, sondern die Abstraktheit der Allgottheit ausdrückenden Bedeutung (also: „abstrakter Plural") ganz ähnlich wie Elohim". Zu *pawt* gehört eine Fußnote: „diese beiden Begriffe heischen eine besondere Untersuchung". Warum? *pꜣwt* bedeutet „Urzeit", *pꜣwt* als Kollektivum „Urgötter" und *pꜣwtj* „zur Urzeit gehörig, Urgott" — *pśḏt* dagegen „Neunheit"; beide „Begriffe" haben ja gar nichts miteinander zu tun. Das weiß Verf. aber nicht, da er offenbar das Glossar nicht zu Rate gezogen hat. Vielmehr meint er fälschlich, daß auch *pꜣwt* „Neunheit" bedeutet. — Dieser angebliche Plural von *nṯr* im Sinne von Elohim wird nun folgendermaßen nachgewiesen: 1. *Ḥr-nṯrw* soll nicht bedeuten: „Horus der Götter", wie wir bisher (nach Analogie von *nb-nṯrw* „Herr der Götter", *nṯr-nṯrw* „Gott der Götter" usw.) annahmen, sondern „Horus der *neṯerw*" = „Horus der Elohim". Der Verf. meint, daß „wir getrost so sagen können". Nun, ich wüßte niemanden, der diese Zuversicht teilen wird. 2. „In der osirianischen Religion ist Osiris der *Neṯerw* genannt", und zwar, wie die Anmerkung verrät, Mar. Mast. S. 448, „wo eine Osirisstatue über den Königstiteln und dem Königsring drei *nṯr*-Zeichen zeigt", und Totenbuch, ed. NAVILLE, Bd. II, S. 23. Die Mastabastelle zeigt tatsächlich die drei *Nṯr*-Zeichen über dem Namensring des Osiris. Leider sah der Verf. aber nicht, daß *nṯrw* als Genetiv zu *ꜣwt-ìb* gehört (am Ende der ersten Zeile, die der Zeichner abbrach, da die Seite für die lange Inschrift nicht groß genug war!) und daß zu übersetzen ist: „... König der Unterwelt, Freude der Götter, König Osiris". — Und die Totenbuchstelle lautet richtig übersetzt: „bei Re ... bei Atum ... bei der Neunheit des Osiris, den Göttern, die die Unterwelt leiten". In *pśḏt wś-ìr nṯrw šśmjw ḏwꜣt* ist *nṯrw* usw. Apposition zu *pśḏt wś-ìr*. Wie sich der Verf. diese Worte zurechtgelegt hat, sagt er nicht. Vermutlich übersetzte er so: „bei der Neunheit des Osiris, des Elohim, der die U. leitet". Also

weil rein zufällig Osiris an diesen beiden Stellen neben *nṯrw* steht, werden diese *nṯrw* zu Elohim als Bezeichnung des Osiris!

Daß der Widder von Mendes auf der Mendesstele „der Lebende des Re, des Schu, des Geb und des Osiris" heißt und dadurch als Inkarnation dieser vier Götter bezeichnet wird, weiß auch der Verf., wenngleich er „Widder des Lebens (lebende Seele = Manifestation) des Re usw." übersetzt. Nun möchte er gerne nachweisen, daß es schon in alter Zeit „dem Ägypter nicht grundsätzlich darauf ankam, den Widder als Inkorporation einer einzelnen Gottheit zu denken". Und so führt er denn auf S. 168 aus, „daß durch ein um Jahrtausende älteres Monument die auf der Mendesstele bezeugte Anschauung vollauf bestätigt werde. Auf dem einem Zeremonienmeister (*mr-ʿpr*) eines heiligen Widders gehörigen Mastabastein sei der Widder mit drei Lebenszeichen (Plural von Leben) versehen und dadurch als der Inbegriff alles Lebens überhaupt bezeichnet. Da der Zeremonienmeister zugleich Gefolgsmann (*ỉmȝḫw*) des Widders und des Ptah sei, so sei der Widder, der in der Inschrift in der Tat die Hauptrolle spiele, als *neṯer* ʿȝ, als „großer Gott" gedacht. Er sei der Repräsentant des *neṯer* an sich als die Quelle des Lebens für Götter und Menschen" (usw.). — Außer den unleugbaren Tatsachen, daß dieser Mastabastein (beiläufig bemerkt: eine sogenannte Opfertafel) aus dem a. R. stammt und daß der Plural von Leben oft mit den drei Lebenszeichen geschrieben wird, ist alles, aber auch alles falsch: Der „Zeremonienmeister" ist ein Schatzbeamter; wie das Zeichen zu lesen ist, weiß ich nicht. Er hat das unendlich häufige Prädikat „der Würdige" (denn der „Gefolgsmann" heißt *šmśw*) und heißt einmal auch „der bei Ptah Würdige" (*ỉmȝḫw ḫr ptḥ*). Und er hat auch einen Namen, und der lautet: *bȝ ʿnḫw*. Aus diesem Personennamen macht der Verf. „den heiligen Widder, den Inbegriff des Lebens" als Beweis für das Alter der „Idee, die in der Mendesstele durchschimmert!"

Es soll einige Pyramidenstellen geben, die nach Ansicht des Verf. „den neutrischen Gebrauch des Wortes *neter* direkt außer Zweifel stellen". In diesem neutrischen Gebrauch von *neter* soll ähnlich „wie in dem neutrischen El-Begriff" die eigentliche Bedeutung von *neter* zum Ausdruck kommen (vgl. S. 178 und 179). Denn in diesen Pyramidenstellen ist nach Meinung des Verf. von „einem unpersönlichen Neter-Fluidum" die Rede, dessen der tote König mächtig ist. Ich habe mir diese Stellen angesehen, aber trotz der zwei Seiten langen Ausführungen des Verf. von der Erwähnung eines den Ägyptologen bisher unbekannten *Neter*-

Fluidums nichts finden können. Pyr. 765 c liegt wahrscheinlich das Verbum „göttlich (rein) sein“ vor, und Pyr. 759 wird wohl das Wort für „Gott“ gemeint sein, das sicher Pyr. 752 zu erkennen ist. Diese letzte Stelle wird übersetzt: „heil, o Pepi, (daß) du gekommen bist, du bist verklärt (leuchtest), du bemächtigst dich des *neter* und der beiden Throne des Osiris“. Wie die Übersetzung so ist auch die Deutung: „mit *neṯer* ist das Objekt angegeben, dessen sich Pepi bemächtigt, und das kann entweder Gott sein, die Gottheit an sich, oder Gott als virtueller Plural, was entschieden schwierig ist — oder, wie im vorhergehenden Beispiele, das unpersönliche *neṯer*-Fluidum, das dem Pepi in seinem jetzigen Zustand als dem eines Chu in vollem Umfang zu Gebote steht. Diese Auffassung empfiehlt sich schon deshalb, weil *neṯer* in Parallele mit einem Ding, dem Thron des Osiris, steht“. Lassen wir den „virtuellen Plural“ und so manches andere außerdem beiseite und halten wir uns an das Tatsächliche, so ist nichts weiter zu sagen, als daß übersetzt werden muß: „. . . du bist mächtig als ein Gott, als wärest du der Stellvertreter (*śtj* — nicht ‚die beiden Throne!‘) des Osiris“.

Soviel über das nicht vorhandene *Neter*-Fluidum. Auf dasselbe Gebiet der Mysterien führen uns die Enthüllungen des Verf. über den Weihrauch, „den das für ihn gebräuchliche Wort *śnṯr*, mittelst des Kausativzeichens gebildet, geradezu zur neterisierenden Substanz *κατ᾽ ἐξ.* erklärt“ (S. 172): „Es scheint, daß der Weihrauchduft als das Ambrosia der göttlichen Wesen angesehen wurde. Ein vorzügliches Bild bieten Pyr. 376 bis 378.“ Dort steht, daß der Duft des brennenden Weihrauchs zum toten König und den anderen Göttern kommt. Aber nun fährt der Verf. fort: „Und wenn es unmittelbar weiter heißt, daß Unas [Name des toten Königs] und die Götter gemeinsam genießen (*wnm*), so scheint eben hier der Weihrauchduft als die spezielle göttliche Lieblingsnahrung gedacht zu sein. Das Genießen des Weihrauchduftes bedeutet dann die Aufnahme einer Substanz, welche übersinnliche Kräfte und übersinnliche Seinsweise verleiht.“ Es mag auch im Deutschen vorkommen, daß jemand „er ist“ (von „sein“) und „er ißt“ (von „essen“) verwechselt. Dem Verf. ist es im Ägyptischen passiert: er hat die ägyptischen Verben *wn* „sein“ und *wnm* „essen“ (nicht allgemein „genießen“) miteinander verwechselt, und so ist jene angeblich ein „vorzügliches Bild“ für Weihrauchduftambrosia bietende Pyr.-Stelle nicht zu übersetzen: „Unas ißt mit euch, ihr Götter; ihr eßt mit Unas, ihr Götter“, sondern

ganz schlicht so: „Unas ist mit euch zusammen, ihr Götter; ihr seid mit Unas zusammen, ihr Götter“. Also nicht die landläufigsten Wörter kann der Verf. mit Sicherheit erkennen, was aber nicht hindert, daß aus einer so gründlich mißverstandenen Stelle weittragende Schlüsse gezogen werden.

Auf S. 167 lesen wir: „Der Titel *ìtf-nṯr* heißt natürlich nicht: Vater des Gottes. Diese Übersetzung ist in Anschauung des ägyptischen Götterglaubens, dem zufolge Götter wohl selbsterzeugt oder Götterkinder, nie aber Menschenkinder sind, eine Unmöglichkeit. Eine Analogie hat der Titel augenscheinlich im griech. *πνευματικὸς πατήρ*, so jedoch, daß der ursprüngliche *nṯr*-Begriff noch durchschlägt. Die im Orient verbreitete Anrede „Vater“ wird in diesem besonderen Fall durch *nṯr* ergänzt, um anzudeuten, daß der betreffenden Person eine besondere (*neṯer*-)Kraft eignet. Der entsprechende Titel einer Priesterin *mwt-nṯr* enthält dieselbe Bedeutung: mit göttlicher Kraft ausgestattete Mutter“. Mit dieser Auseinandersetzung (ohne einen einzigen Beleg) soll bewiesen werden, daß „auch in dem Titel der Angehörigen einer niederen Priesterklasse die Anwendung von *neṯer* als Prädikat einer menschlichen Person erhalten ist“. Ich frage: weshalb ist „Gottesvater“ eine unmögliche Übersetzung? Sie ist nach Schreibung und nach Analogie von *mwt-nṯr* „Gottesmutter“ sogar die einzig mögliche. Daß *mwt-nṯr* als Priesterinnentitel vorkommt, ist richtig. Aber kannte der Verfasser die eine Stelle aus den Tempelinschriften von Edfu wirklich? Jedenfalls bezeichnet *mwt-nṯr* an allen andern Stellen (und es gibt deren mehr als tausend) Göttinnen als Mütter eines Gottes und zuweilen auch irdische Frauen als Mütter eines Königs. Ja, *ìtf-nṯr* und *mwt-nṯr* heißt geradezu: „Eltern (des Königs)“. Also hat es mit der bisherigen Übersetzung schon seine Richtigkeit. Eine ganz andere Frage ist, wie *ìtf-nṯr* „Gottesvater“, „Vater des Gottes“ dazu kam, ein häufiger Priestertitel zu werden, und eine weitere Frage, ob das *ìt* in diesem Priestertitel überhaupt das Wort für „Vater“ ist. Ich gestehe, das nicht zu wissen. Daß aber in diesem Titel „der *neṯer*-Begriff noch durchschlägt“ — was heißt das überhaupt? — und daß *neṯer* hier als Prädikat des Priesters anzusehen ist, das wollen wir doch lieber nicht so ohne weiteres glauben. Der Verf. sagt auf S. 159, „daß (um die Urbedeutung von *neṯer* zu erforschen) den ältesten in der Geschichte erreichbaren Anwendungsformen nachgegangen werden müsse“. Hat er das in diesem Falle getan? Vermutlich nicht. Sonst würde er versuchen, aus der Fülle des für *ìtf-nṯr* vorliegenden Materials

die Geschichte dieses Titels, seine Anwendung und vielleicht auch seine Bedeutung zu finden.

Kühne Deutungen an Stelle eines schlichten „ich weiß das nicht“ hat der Verf. auch sonst bei der Hand. So ganz am Schluß der Arbeit, wo er den Namen des Gottes Atum etymologisch erklärt. Er hat von der Wurzel *ʾEl* gesprochen und ausgeführt, daß von deren Derivaten *ʾul* „stark sein“ und „dumm sein“ sowie *ʾalal* „sein“ und „nicht sein“ in Betracht kommen, und sagt weiter, „daß der Begriff der mit dieser Wurzel verwandten Gottesbezeichnungen das Sein in der bestimmten Prägung der Urseinskraft zum Ausdruck bringen will, also jedenfalls ein besonders qualifiziertes Sein. Das sei auch bei *neṯer* der Fall, wenn auch hier jede etymologische Anlehnung fehle. Wohl aber sei es eine interessante religionsgeschichtliche Parallele, daß im Ägyptischen $\sqrt{tm}$, unter deren Wortbildungen der Name des heliopolitanischen Schöpfer- und Urgottes Tum erscheine, ebenfalls ein nicht determiniertes Sein bezeichne und das zweiradikale Verb *tm* [תמם] sowohl vollständig, ganz, fertig sein wie auch nicht sein und vergehen umfasse und derselbe Stamm *tm* (auch *tmt, tmm*) zur Umschreibung der Negation gebraucht werde“. Zunächst habe ich dazu zu sagen, daß mir hier ein methodischer Fehler vorzuliegen scheint. Bisher ist in der ganzen Arbeit immer nur von *ʾel* und *nṯr* als den „genuinen“ Begriffen für das Göttliche bei den Semiten und Ägyptern die Rede gewesen. Und nun wird auf einmal als Parallele der Name einer ganz bestimmten Götterpersönlichkeit, des Atum, bezw. Tum, als Parallele für den allgemeinen Begriff *ʾl* herangezogen! Vermutlich nur, weil der Verf. Atum als Wortbildung der Wurzel *tm* auffaßt und nun eine Etymologie dazu findet, die zu der von *ʾl* so halbwegs paßt. Nur schade, daß *tm* nicht auch „dumm sein“ und „stark sein“ bedeutet.

Ganz nebensächlich ist dem Verfasser offenbar die doch nicht unwesentliche Frage, ob denn Atum überhaupt eine Bildung von *tm* ist. Weshalb muß das sein? Weil es keine Etymologie für Atum sonst gibt? Aber es gibt ja auch keine für Re, keine für die Göttin Mut usw. Oder kommt Re (*rʿ*) von *r-ʿ* „bis hin“ [das paßte gut zu der schönen Ableitung des אל von der Präposition אל, vgl. S. 133] und Mut [*mwt*] von *mwt* „sterben“? Beide Etymologien sind um nichts schlechter oder unglaubwürdiger als die von Atum, die Verf. uns zumutet zu glauben. Andererseits gibt es für Amon (*ỉmn*) mindestens drei: von *ỉmn* „verborgen sein“, von *mn* „bleiben“ und von *mn* „krank sein“. Welche ist die richtige? Man sieht, wohin wir kommen, wenn wir das leidige Ety-

mologisieren der Götternamen nach der Methode des Verf. durchführen wollen. Wenn es keine anderen religionsgeschichtlichen Parallelen gibt als solche mit Hilfe gänzlich unbeweisbarer Etymologien, dann scheint es mir besser, auf diese Parallelen überhaupt zu verzichten.

Es würde zu weit führen und diese Bemerkungen zu umfangreich machen, wollte ich hier alle Fehler und Irrtümer berichtigen. Und es wäre überdies insofern nutzlos, als m. E. von dieser gänzlich verfehlten Untersuchung über Neter doch nichts Wesentliches zu retten ist. Sonst ließe sich noch vieles sagen: etwa über das Gerät bei der Mundöffnung, das Verf. S. 151 als einen „Schlangenstab“ deutet (da die Schlange ein besonders *'el*-haltiges Tier sein soll) und der in Wahrheit einen Widderkopf an der Spitze zeigt, oder über eine völlig verkannte Schreibung des Erdgottes Geb (S. 170) oder über die vielen anderen wunderlichen Übersetzungen, an denen die Arbeit so reich ist. Ich will mich mit dem oben Gesagten begnügen und nur noch mit einem Wort den Titel des Ganzen „El und Neter“ besprechen. Dieser Titel fordert deshalb zur Kritik heraus, weil zu befürchten ist, daß der Leser die neben der gut bezeugten alten Form El stehende Form Neter nun auch mit langem *e* spricht, weil er diese Vokalisation für gesichert hält. Und in dieser Meinung kann er bestärkt werden, wenn er auf S. 158 liest; „das ägyptische Wort für Gott heißt *neṯer*“. Es heißt ja garnicht *neṯer*[1], sondern wird *nṯr* geschrieben und wir Modernen haben uns diese Konsonantenreihe durch Einfügung von zwei *ĕ* aussprechbar gemacht. Wir nehmen uns das Recht dazu, müssen uns aber immer gegenwärtig halten, daß diese Vokalisationen unsinnig sind, grundfalsch, daß kein alter Ägypter auch nur ein Wort verstände, wenn er uns mit diesen künstlichen Formen sprechen hörte. Der Verf. hätte diese Sachlage mit einem Satz erwähnen sollen. Auch wenn alle seine Leser wüßten, daß uns vom Altägyptischen nur die Konsonanten bekannt sind, hätte es geschehen müssen, da Verf. von diesem gar nicht vorhandenen Wort *neṯer* nun weiter ein Verbum „neterisieren“ gebildet hat, das mehrfach in seiner Arbeit vorkommt, und auf S. 179 vom „Neter-Fluidum“ spricht. Neterisieren wird vermutlich so etwas wie unser „vergöttlichen“ heißen sollen. Offenbar vermeidet der Verf. dieses deutsche Verbum, um die ursprüngliche Be-

[1] Was wir über die Vokalisation von *nṯr* „Gott“ wissen, ist folgendes: babylonisch: *nāta*, assyrisch: *nuti*, koptisch: *nûte*, griechisch: *-νουτις*, *-νουτης*, *-νυτος*. Weiter wissen wir, daß das Fem. „die Göttin“ koptisch *ĕntōre* und der Plural „die Götter“ koptisch *ĕntēr* lauteten.

deutung von *ntr*, die ja erst gefunden werden soll, noch unbestimmt zu lassen. Ich kann diese Neubildung nicht gerade schön finden; aber das ist Ansichtssache. Übrigens würde „vernetern“ unserem „vergöttlichen“ noch am besten entsprechen, und auch von El ließe sich „verelen“ oder „elisieren“ bilden!

Es ist mir keine Freude gewesen, dem Verf. seine gewiß gutgemeinte Arbeit zu verderben. Und vermutlich habe ich für das Gefühl manches Fachgenossen die Angelegenheit zu ernst genommen, da die Ägyptologie es in der Regel verschmäht hat, sich mit Arbeiten von der Art der vorliegenden eingehender zu befassen. Dazu fehlt es ihr auch in der Tat an der Zeit. Aber es kam mir darauf an, an diesem Beispiele zu zeigen, wie bedenklich es ist, wenn Gelehrte, die den ägyptologischen Studien ferner stehen, sich mit speziellen Fachproblemen befassen. Und gerade auf dem Gebiete der ägyptischen Religion wird darin zurzeit mehr, als der Wissenschaft zuträglich ist, gesündigt. Die Ägyptologie freut sich jedes neuen Mitarbeiters und ist für jede Hilfe und Anregung dankbar. Aber sie muß gleichzeitig auch Verwahrung dagegen einlegen, daß ihre Arbeit von ägyptologischen Laien gestört wird. Nur Tatsachenforschung hat die ägyptische Sprachwissenschaft und Altertumskunde weiter gebracht. Warum sollte es auf dem Gebiet der ägyptischen Religion anders sein? Mit bloßen Spekulationen kommen wir keinen Schritt vorwärts.

[Abgeschlossen den 23. Februar 1917.]

Bemerkungen des Herausgebers.

1. Prof. Beth stellt für das nächste Heft eine Antwort auf Grapows Artikel in Aussicht.
2. Die Bibliographie lege ich ungern für das nächste Heft zurück.

K. Marti.

---

11. 7. 18.

Zelt und Lade.

Von Professor Dr. Richard Hartmann in Leipzig.

Die Sagen der Israeliten über die Werdezeit ihres Volkes sind uns nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten. So wie sie uns vorliegen, sind sie in einen in seiner Weise großartigen pragmatischen Zusammenhang hineingearbeitet. Aber auch die sogenannten Quellenschriften des Hexateuchs geben diese Sagen nicht in ihrer ursprünglichen Form. Längst ist man dazu übergegangen, die J- und E-Quellen wieder in J^1 und J^2, bzw. E^1 und E^2 zu zerlegen. Ja, auch was uns etwa als Rest mannigfacher Reduktion an zusammenhangenden Sagensammlungen übrig bleibt, hat in jedem Fall schon eine ausgleichende und kombinierende Redaktionstätigkeit über sich ergehen lassen müssen, die von einer bestimmten Tendenz geleitet war. Das Ursprüngliche sind kurze Einzelsagen verschiedenartigster Herkunft, die der erste Sammler erst künstlich in einen Zusammenhang einfügen mußte. Die Einzelsage ist zunächst nicht Gemeingut des ganzen Israel gewesen; sie war Sondergut einer kleineren Gruppe, eines Stammes. Schon die ältesten Sammler, auf die wir mit einiger Sicherheit zurückkommen können, vertraten die Überzeugung von der uranfänglichen Einheit von Gesamt-Israel, einer Einheit, die doch erst durch David historisch verwirklicht wurde. Wer aus den Sagen, wie wir sie jetzt vor uns haben, die Geschichte erschließen will, hat mit dieser schon in den Quellenschriften wirksamen Tendenz zu rechnen. Er muß versuchen, den Kern der Einzelsagen aus der ihr Wesen gewiß oft bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Umhüllung zu befreien und aus den einzelnen historischen Tatsachen, die den vielen Ursagen zugrunde liegen mögen, dann wieder ein Gesamtbild zusammenzuschauen. Es ist klar, daß diese Arbeit eine beängstigend gefahrvolle ist. Es sind so unzählige verschiedene Kombinationen möglich, daß man sich fragen muß, ob der Versuch überhaupt je ein Resultat erzielen kann, das einige Gewähr für die Richtigkeit in sich

trägt. Auf der andern Seite ist die Aufgabe eine so lockende, daß sie — gerade durch die Möglichkeit immer neuer Kombinationen — diesem Zweig der alttestamentlichen Wissenschaft stets neuen Reiz verleihen wird. Und wenn man vielleicht auch daran zweifeln mag, daß die Zusammenschau selbst je zu einem wissenschaftlich gesicherten Ergebnis führen wird, so wird man doch nicht leugnen können, daß sie die Behandlung der Einzelfragen stets befruchtet hat, ja daß diese den Versuch der Zusammenfassung nie wird entbehren können.

Nach der großen Geschichtskonstruktion des PC hat Mose beim Bundesschluß am Sinai auf Jahwes eigene Anweisung als Zentrum des Kultes die sogenannte Bundeslade angefertigt, die während der Jahre der Wanderung des Volkes Israel unter dem heiligen Zelt, der sogenannten Stiftshütte, ihren Platz haben sollte. Daß diese Darstellung in der Ausführung, die ihr im PC zuteil geworden ist, nur eine historische Konstruktion ist, darf als allgemein anerkannt gelten. Vor allem hat die genauere Beschreibung des heiligen Zeltes die Unhaltbarkeit der Darstellung des PC erwiesen. Ist in der Kritik weitgehendes Einverständnis erzielt, so geht die positive Wertung der einzelnen alten Überlieferungen über Zelt und Lade beträchtlich auseinander. Während die Lade den Gegenstand eingehender religionshistorischer Untersuchungen und Diskussionen gebildet hat, ist die Frage, was es mit dem heiligen Zelt für eine Bewandtnis gehabt habe, erst 1913 durch SELLIN in den Vordergrund des Interesses gerückt worden, nachdem man eine Zeitlang geneigt schien, die Existenz eines Zeltes wohl anzunehmen, aber nur als einer religionsgeschichtlich belanglosen Behausung der Lade. Die Frage nach dem historischen Kern der Überlieferungen wird die alttestamentliche Forschung wohl noch lange beschäftigen, zumal ihre Beantwortung nicht von der Literarkritik allein zu erwarten ist, sondern auch die vergleichende Religionswissenschaft mitzusprechen hat. Ein Beitrag dazu möchten die folgenden Zeilen sein.

Nach dem PC ist das Zelt die unentbehrliche Behausung der Lade. Das Zelt ohne die Lade ist sinnlos, die Lade nicht ohne das Zelt denkbar. Dem steht nun aber gegenüber, daß die ältesten grundlegenden Überlieferungen von Zelt und Lade diese Verbindung nicht kennen. Nach I Sam 1—6 steht die Lade nicht in einem Zelt, sondern in einem Tempel. Und Ex 33 $_{7-11}$ erzählt vom Zelt, spricht aber nicht von der Lade. Aus diesem Umstand hat eine Reihe von Forschern die Konsequenz gezogen, daß sich Zelt und Lade in Wahrheit ausschließen, während

andere auch neuerdings noch, gestützt auf die literar- und textkritischen Schwierigkeiten von Ex 33 $_{7-11}$ und allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen, dieser reinlichen Scheidung widersprechen.

Im folgenden soll daher versucht sein, in Ergänzung zu den bisherigen Arbeiten die Überlieferungen über beide Kultinstrumente mit möglichster Beschränkung auf den tatsächlich gegebenen Stoff nachzuprüfen, wobei vor allem auch auf das Verhältnis beider zueinander das Augenwerk gelenkt werden soll, und dann mögen mit deutlicher Unterscheidung zwischen den Fragen, die einer historisch zuverlässigen Beantwortung zugänglich sind, und den Problemen, die stets nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gelöst werden können — einige Bemerkungen über die neueren Anschauungen von ihrer Stellung im Rahmen der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels folgen.

Das Zelt.

Die Überlieferung.

Die Nachrichten, die uns über das heilige Zelt Aufschluß geben können, sind nicht sehr zahlreich. Es ist das Verdienst SELLINs, in seiner Arbeit über „Das Zelt Jahwes“ in den Alttestamentlichen Studien, R. KITTEL dargebracht (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 13, Leipzig 1913), S. 168—192 auf eine Anzahl bisher unverstandener Stellen hingewiesen zu haben, die sich dafür geltend machen lassen, daß „ein Zelt in der Zeit der Wüstenwanderung als Stätte der göttlichen Offenbarung den gottesdienstlichen Mittelpunkt der Stämme gebildet“ und „auch in Palästina noch zum eisernen Bestand des Kultes des vorsalomonischen Israel gehört hat“. SELLINs Untersuchung macht damit zugleich die erneute Prüfung der von ihm nur gestreiften Frage notwendig, ob das Zelt die Lade voraussetzt.

Die Grundstelle über das heilige Zelt ist Ex 33 $_{7-11}$. Über ihre Zuweisung an J oder E ist bisher keine Einigung erzielt worden. Die vorhergehenden v. 5b und 6, in denen berichtet wird, daß das Volk auf Geheiß Jahwes seinen Schmuck ablegt, werden allgemein E zugeschrieben. Dann fährt der Text fort:

> 7 Mose pflegte das Zelt zu nehmen und es außerhalb des Lagers für sich aufzuschlagen in Entfernung vom Lager; und [man?] nannte es Zelt der Zusammenkunft; jeder, der Jahwe zu befragen hatte, ging zum Zelt der Zusammenkunft hinaus außerhalb des

Lagers. 8 Wenn nun Mose zum Zelt hinausging, erhob sich alles Volk, jeder stellte sich unter die Tür seines Zeltes, und sie blickten Mose nach, bis er ins Zelt hineinging. 9 Wenn Mose in das Zelt hineinging, kam die Wolkensäule herab, nahm ihren Stand an der Türe des Zeltes und [Jahwe] redete mit Mose. 10 Wie alles Volk die Wolkensäule vor dem Zelt stehen sah, erhob sich alles Volk, und sie warfen sich, jeder vor seinem Zelt, nieder. 11 Jahwe aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie man mit seinem Freunde redet. Und er kehrte dann zum Lager zurück. Sein Diener Josua, der Sohn Nuns, aber . . .[1] blieb beständig im Zelte.

v. 7 schließt jedenfalls nicht unmittelbar an das Vorhergehende an. Trotzdem hat man die Verse vielfach ebenfalls E zugeschrieben, sieht sich dann aber genötigt, auf verschiedene Schichten in E zu rekurrieren. Auch der Passus 7—11 ist aber in sich offenbar nicht einheitlich. Man ist daher neuerdings mehr geneigt, auch J einen Anteil daran zuzuschreiben. GRESSMANN (Mose, S. 240; Die Schriften des Alten Testaments I, 2, S. 94 f.) scheidet so im wesentlichen in zwei Gruppen 7a 8 9 11b und 10 11a und sieht 7b als sekundär an. In der Tat scheint 7b den Zusammenhang zu stören. Auf die Verteilung der Gruppen, so daß die erste an J, die zweite an E fällt, legt GRESSMANN selbst kein besonderes Gewicht. Richtig ist auch, daß selbst nach Ausscheidung von 7b noch keine Einheit gewonnen ist. SELLIN wird wohl recht behalten, wenn er aaO. 170 über die Frage der Quellenscheidung sagt: „definitiv ist sie überhaupt nicht zu lösen“. Bemerkt sei nur noch, daß der Schlußsatz, der von Josua handelt, mit dem übrigen in keinem innern Zusammenhang zu stehen scheint. Damit können wir für unsern Zweck die Quellenfrage auf sich beruhen lassen. Es genügt uns zu wissen, daß der Passus jedenfalls zu JE gehört.

Was uns interessiert, ist die Bedeutung, die in der vorliegenden Stelle dem Zelte zugewiesen ist. Ist das Zelt hier als Behausung der Lade gedacht? Man beruft sich gewöhnlich, nach dem Vorgang von WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuch [3], S. 93 darauf, daß nach v. 6 erzählt sein müsse, daß aus dem dort erwähnten Schmuck die Lade angefertigt worden sei, und bezieht wohl das etwas rätselhafte לו in v. 7a auf die Lade; vgl. z. B. HOLZINGER, Exodus, in MARTIs Hand-Commentar, S. 113; PROCKSCH, Die Elohimquelle, S. 96 f.; GRESSMANN, Mose, S. 221

[1] נער ist unverständlich; Textverderbnis?

und 240, Anm. 4; SELLIN aaO. 170 f. Wenn man auch zugeben mag, daß zu v. 5 f. eine solche Fortsetzung passen würde, so ist damit für die Deutung des לוֹ noch nicht viel gewonnen. Das לוֹ ist eine alte crux interpretum; und die in der obigen Übersetzung ausgedrückte Beziehung auf Mose, die auch BÄNTSCH in NOWACKs Handkommentar I, 2, S. 276 annimmt, ist nur ein Versuch, mit dem Text, wie er jetzt ist, auszukommen, und nicht mehr — allerdings, wie mir scheint, der einzig mögliche. Die Beziehung auf die nicht erwähnte Lade, die auch nicht mehr ist als bloße Vermutung, stellt ja noch immer keinen lückenlosen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden her und kann darum meiner Ansicht nach nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn der Zusammenhang des Folgenden sie fordert. Diese Frage aber kann man, glaube ich, nur schlechterdings verneinend beantworten. Was ist denn der Inhalt des ganzen Abschnittchens? Doch ganz deutlich, daß das Zelt der Ort war, an dem Jahwe dem Mose seine Anweisungen gab. Und ob nun 7b auch etwas jünger sein mag, der Name des Zeltes אֹהֶל מוֹעֵד ist gewiß ebenso zu deuten: Zelt der Zusammenkunft, von Jahwe und Mose nämlich — nicht von Jahwe und seinen Heerscharen: dafür liegt wirklich kein Anhaltspunkt in unseren Quellen — was, inhaltlich durchaus richtig, mit BÄNTSCH und HOLZINGER als Offenbarungszelt wiedergegeben werden kann. Als Jahwes Vehikel erscheint die Wolkensäule; und wenn die Ausmalung davon, wie sie mit dem Zelt in Berührung tritt, auch etwas unklar ist, so steht doch das Vorhandensein dieser recht ursprünglichen Vorstellung von der Gotteserscheinung fest. Die Lade aber ist ersichtlich nicht bloß nicht erwähnt, sondern es ist kein Platz für sie. Wenn man sie durch die Ausdeutung des לוֹ kunstvoll hereinpraktiziert, so ist damit schon ihre ganze Rolle ausgespielt: sie bleibt teilnahmsloser Zuschauer. Die Stelle weiß nichts von der Lade: es wird bei dieser Erkenntnis von WESTPHAL, Jahwes Wohnstätten, S. 25; B. LUTHER in ED. MEYER, Die Israeliten, S. 134 E. MEYER ebd., S. 215 bleiben müssen. Ja man hat den Eindruck, daß GRESSMANN nach seiner sonstigen Methode unserer Stelle, gerade weil sie von der herrschend gewordenen Vorstellung abweicht und darum nicht gut späterer Herkunft sein kann, besonderen Wert beimessen würde, wenn ihm nicht aus religionsgeschichtlichen Gründen ein leeres Zelt „a priori unwahrscheinlich" wäre (s. Mose, S. 240, Anm. 4).

Das Zelt ist also der Ort, da Jahwe sich dem Mose offenbart. Nach 7b hätte auch jeder aus dem Volk dort Thora gesucht. Dafür läßt sich,

wie LUTHER aaO. 135 tut, vielleicht auch auf Ex 18 $_{7\ 13}$ f. verweisen. Zu unserem bisherigen Befund stimmt vollständig Num 11 $_{11\ 12\ 14-17\ 24\,b\ 25}$ (s. ED. MEYER, Die Israeliten, S. 66; PROCKSCH, Elohimquelle, S. 99; GRESSMANN, Mose, S. 169 Anm.), wo erzählt ist, daß Jahwe in der Wolke herabkam, um zur Erleichterung von Moses Richteramt etwas von seinem Geist auf die vor dem אהל מועד aufgestellten siebzig Ältesten kommen zu lassen. Es tut der Wichtigkeit dieser Stelle kaum Eintrag, wenn sie — wie auch Num 12 $_{4}$ Dtn 31 $_{14}$, wo das Zelt wieder begegnet — aus einer späteren Schicht von E stammt; denn daß die Bedeutung der Lade nachträglich auf das Zelt als seine Behausung übertragen wurde, ist nicht einleuchtend zu machen. — Das Zelt dient für Mose, der dort seine Inspiration empfängt. Und darum ist es mir auch nicht so ganz sicher, ob GRESSMANN (Mose, S. 241) recht hat mit seiner Annahme, das Zelt müsse inmitten des Lagers gestanden haben: das ist erforderlich bei der Bedeutung, die das Zelt nach GRESSMANNs Auffassung hat, sonst aber nicht.

Naturgemäß wird die Darstellung in den Stücken des AT eine andere, die von der davidischen Zeit handeln. Denn nachdem David die Lade nach Jerusalem gebracht, sind Zelt und Lade natürlich unzertrennlich. Trotzdem spiegeln sich in den Erzählungen über diese Zeit vielleicht noch in Spuren die alten Verhältnisse. So mag „Zelt Jahwes“ (II Reg 2 $_{28}$ ff.) vielleicht wirklich ein alter Name des heiligen Zeltes sein. Nachdrücklich hat SELLIN auf den Nathan-Spruch in II Sam 7 $_{1-7}$ hingewiesen. In v. 2 spricht David dem „Propheten“ Nathan sein Bedenken darüber aus, daß er selbst in einem Zedernpalast wohne, während die Gotteslade nur in einem Zelte stehe. Nachdem Nathan dem König, der damit dem Plan des Tempelbaus Ausdruck geben will, erst zugestimmt hat, ergeht in der Nacht an ihn die Offenbarung Jahwes, die er David zu überbringen hat:

> 5b Willst du mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne?
> 6 Habe ich doch in keinem Hause gewohnt, seit ich die Kinder Israels aus Ägypten geführt habe, bis auf diesen Tag, sondern wanderte in einer Zeltwohnung! . . .

So werden wir das באהל ובמשכן als eine Art ἓν διὰ δυοῖν mit GRESSMANN wiedergeben dürfen. SELLIN hat ganz gewiß recht, wenn er diese Stelle, deren Bedeutung GRESSMANN (Die Schriften des Alten Testaments II, 1, S. 144) ausgezeichnet hervorgehoben hat, als Beweis dafür nimmt, daß als Behausung Jahwes bis dahin ein heiliges Zelt gegolten

habe. משכן darf man doch wohl direkt als „Wohnung“ fassen. Der Charakter des Zeltes ist hier also etwas anders bestimmt als Ex $33_{7,\ 11}$, was aber sachlich kaum als Unterschied aufgefaßt werden muß, um so weniger, wenn wir, wie recht nahe liegt, annehmen, daß die Offenbarung dem Nathan im Zelte zuteil ward. Dagegen kann ich es nicht mit SELLIN (aaO. 174) als „einseitige Betrachtungsweise“ ansehen, wenn man an unseren Versen Anstoß nimmt im Gedanken daran, daß die Lade doch im Tempel von Silo ihren Standort gehabt hatte. Dieses Bedenken läßt sich nicht damit abtun, daß man die Epoche von Silo als nur vorübergehend ansieht (so GRESSMANN aaO.) oder vermutet, daß gegen diese Unterbringung eine Opposition bestanden haben möge. Die einzig mögliche Erklärung scheint mir vielmehr die zu sein, daß eben für den Nathanspruch die Gegenwart Jahwes nicht an die Lade — man beachte auch das ארון האלהים in v. 2 neben dem zweimaligen יהוה in v. 5 — sondern an das Zelt geknüpft war. Auch für diesen Gesichtspunkt darf man vielleicht GRESSMANNs Betonung der konservativen Tendenz der Propheten, die aus der Erzählung spricht, in Anspruch nehmen.

Einen weiteren Beleg für das Zelt Jahwes findet SELLIN (aaO. 178) in Amos 5_{26}, wo er mit einer glücklichen geistreichen Emendation liest: וּנְשָׂאתֶם אֵת סֻכּוֹת מַלְכְּכֶם וְאֵת כִּיּוּן אֱלֹהֵיכֶם „Vielmehr trugt ihr das Zelt eures Königs und das Gestell eures Gottes“. Schon SELLIN hat auch darauf hingewiesen, daß im Zusammenhang mit v. 24 das Zelt dann — in Übereinstimmung mit Ex 33 — als Ort der Rechtsbelehrung erscheint. Zweifelhaft ist mir allerdings, ob der Ausdruck נָשָׂא so passend ist, wie er SELLIN erscheint: ein Zelt trägt man doch gewöhnlich nicht. Doch wird man um der Unbestimmtheit des Ausdrucks willen darauf kein Gewicht zu legen brauchen. Dagegen könnte der Benjaminspruch des Segens Moses Dtn 33_{12}, den SELLIN S. 184 an sich recht einleuchtend erklärt, aus eben diesem Grunde wohl auf einen Gegenstand wie die Lade, keinesfalls aber auf das Zelt gedeutet werden.

Höchstens indirekt können endlich die Stellen Hos 12_{10} und $9_{5\ 6}$ für uns in Betracht kommen, wenn auch SELLINs Vorschläge alle Beachtung verdienen. Er findet darin — zum mindesten für die erste Stelle, wie mir scheint, mit Recht — Belege für ein Zeltfest, das sogenannte Laubhüttenfest zur Erinnerung an die Zeit der Wanderung, und weist darauf hin, daß der Gott, dem zu Ehren man in Zelten feiert, doch wohl anfänglich selbst als unter einem Zelte wohnend gedacht sei. Wenn dieses Argument, das schon VOLZ, Das Neujahrsfest Jahwes

(Tübingen 1912), S. 20 ff. verwertet, auch nicht zwingend ist, so ist es doch als recht wahrscheinlich zuzugeben, daß auch hier der kultische Brauch ein Tun der Gottheit nachbildet; und noch entschiedener darf man dafür wohl auf die puritanische Jahweverehrung der Rekabiter hinweisen, die es verschmähten, zwischen festen Mauern zu wohnen.

Der direkten Zeugnisse für ein heiliges Zelt im alten Jahwekult sind also zwar nicht sehr viele, aber sie lassen sich nicht wegkommentieren, und ihr Gewicht wird durch unsere Kenntnis von gewissen Kultbräuchen, deren Verständnis durch die Annahme eines heiligen Zeltes als des Mittelpunktes des Kults erleichtert wird, noch verstärkt. Die Bedeutung des Zeltes ist die der Stätte, da Jahwe sich offenbart, da die kultische und rechtliche Unterweisung Platz hat, — oder was gewiß dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt — der Wohnung Jahwes. Die Belegstellen selbst geben keinen Anlaß, das Zelt nur als Schutzdach eines heiligen Gerätes anzusehen, an das die Gegenwart Jahwes gebunden ist. Im Gegenteil, sie sehen als deren Garanten deutlich das Zelt selbst an. Sind wir genötigt, trotzdem an der in der späteren nachweislich künstlichen Konstruktion allerdings herrschenden Vorstellung, die das Zelt nur als Hülle der Lade kennt, festzuhalten? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn tatsächlich, wie vermutet wird, ein leeres Zelt als Heiligtum ein Unding ist. Das Urteil darüber aber wird uns durch die Vergleichung religionsgeschichtlicher Erscheinungen ähnlicher Art am meisten erleichtert.

Religionsgeschichtliche Parallelen.

Die vergleichende Religionswissenschaft, so wertvolle Ergebnisse sie auch zu liefern vermag, bietet doch auch Gefahren. Es erscheint gewagt, ähnliche Phänomene von den verschiedensten Teilen der Erde zusammenzustellen und daraus auf gleiche Vorstellungen zu schließen. Die Beurteilung einer religionsgeschichtlichen Erscheinung scheint mir für den, der nicht den ganzen Kulturkreis, in den sie hineingehört, kennt, stets eine mißliche Sache zu sein. Besonders bedenklich kommt mir das beliebte Zurückgreifen auf die Religion der Primitiven vor, wo es sich um die Erklärung von Erscheinungen bei höherstehenden Völkern handelt. Gerade dem AT gegenüber wird in dieser Hinsicht viel gefehlt. Man vergesse doch nicht, daß die Semiten auch bei ihrem Eintritt in die Geschichte keine Primitiven mehr sind. Wir werden uns im folgenden daher im wesentlichen auf wenige Tatsachen aus nahestehenden Kultur-

kreisen beschränken, die — obwohl selbst bisher nicht völlig durchsichtig — wohl zum Verständnis des Wesens des heiligen Zeltes der Israeliten beitragen können.

Zelte als Kultusstätten kommen zweifellos an vielen Orten bei vielen Völkern vor. Es ist das Nächstliegende, überall, wo wir davon hören, daß die Götter ihre Völker auf dem Feldzug begleiten — vgl. die Belege bei GRESSMANN, Mose, S. 233 — anzunehmen, daß für sie ein besonderes Zelt vorhanden war. Aus dem semitischen Kulturkreis ist ein oft angeführtes Beispiel das heilige Zelt der Karthager (s. SMITH, Religion der Semiten, übers. von STÜBE, S. 25), in dessen Nähe ein Altar aufgestellt war. Aus dem Bericht, daß der arabische Gott Jârûṭ, der σωτήϱ, einst mit seinen Verehrern zum Kampf auszog (s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums², S. 19 ff.), darf nicht allzu viel geschlossen werden. Jedenfalls ist es bei den Arabern, die trotz allem, was dagegen eingewandt wird, die wichtigste Parallele für das Verständnis der israelitischen Entwicklung bieten, nicht die Regel, daß der Gott mit dem Stamm wandert (s. WELLHAUSEN, aaO. 102). Das hindert aber nicht, daß wir gerade bei ihnen wichtiges Vergleichsmaterial für unsere Frage finden können. Selbst der Zeitabstand zwischen dem werdenden Israel und modernen Beduinen schließt die Vergleichbarkeit nicht aus, angesichts der Konstanz der Verhältnisse in der Steppe.

Aus Arabern setzten sich die Banden der Ḳarmaṭen zusammen, jener šîʿitischen Scharen, die um 300 der muslimischen, 900 der christlichen Zeitrechnung von Baḥrain und dem syrisch-mesopotamischen Grenzgebiet aus erst im Dienst, schließlich im Gegensatz zu den Fâṭimiden Mord und Plünderung in die weite Umwelt trugen. J. M. DE GOEJE, dem wir eine sorgfältige Untersuchung über die Ḳarmaṭen unter dem Titel „Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides“ (2. Aufl. Leiden 1886) verdanken, teilt in Text und Übersetzung eine interessante Stelle aus IBN AL-ǦAUZÎ mit, die uns von einem eigenartigen Brauch der Ḳarmaṭen Kunde gibt. Die Stelle lautet (s. den Text S. 220 f., die Übersetzung S. 95 f.):

„Zu ihren Listen gehörte [die Verwendung] ein[es] Zelt[es], das zu speziellem Gebrauch ihres Anführers und einer Schar von ihnen, die nicht am Kampf teilnahm, bestimmt war. Wenn die Kämpfenden dann ermatteten, stürzte er sich in Person mit dieser Schar auf die Gegner, die schon vom Kampf ermattet waren. Sie pflegten zu sagen: Der Sieg kommt von diesem Zelt herab. Sie hatten

ein Räucherbecken und Kohlen bereitgestellt. Wenn sie dann angreifen wollten, stieg einer von ihnen in das Zelt, schlug Feuer, tat es auf das Räucherbecken und brachte Antimon her. Wenn das auf das Feuer geworfen wurde, knatterte es heftig, ohne daß Rauch entstand; da griffen sie an, so daß nichts vor ihnen bestehen konnte. Sie zündeten das nur an, wenn der Heeresbefehlshaber sagte: der Sieg ist herabgekommen. Dieses Zelt zerstörten die Leute des Ǧauhar, der Ägypten eroberte."

Wir wissen nicht, woher dieses geheimnisvolle Zelt stammt. Wir hören von ihm in der Zeit des 'Abû Ṭâhir b. 'Abî Sa'îd al-Ǧannâbî, von dem erzählt wird, daß er im Beginn der Schlacht gegen Ibn 'Abî 's-Sâǧ 315 in seinem Zelt *ḳubba* oder seiner Kamelsänfte *'ammârîja* (s. DE GOEJE in Bibliotheca Geographorum Arabicorum IV, 304 f.) verborgen blieb, bis der Kampf kritisch wurde. Bedenkt man, daß unsere Nachrichten schon deshalb ungenau sind, weil sie von gegnerischer Seite stammen, so kann man sich fragen, ob es sich nicht um eine dunkle Kunde von demselben Zelt handelt, wenn erzählt wird, daß Abû Ṭâhir einen wenig später aufgetauchten falschen Mahdî in einem Zelt *ḳubba* verborgen mit sich herumschleppte, der der Sache der Ḳarmaṭen vielen Schaden zufügte, ehe er entlarvt wurde (vgl. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes, S. 130 nach Arîb, Ṭabarî continuatus, ed. DE GOEJE, S. 163), und ob nicht, mag übrigens auch die Existenz des falschen Mahdî feststehen, das geheimnisvolle Zelt zu dieser Deutung Anlaß gab. Das siegbringende Zelt überdauerte die Zeit 'Abû Ṭâhirs. Nach der oben wiedergegebenen Stelle wurde es erst in den Kämpfen gegen den Fâṭimiden-General Ǧauhar um 360/1 = 971/2 vernichtet. Was die Bedeutung des Zeltes war, werden wir wohl nicht mit voller Sicherheit feststellen können. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß es für 'Abû Ṭâhir als Stätte der Konzentration und vielleicht — darauf könnten die mysteriösen Züge deuten — der Inspiration diente.

Ob die *ḳubba* oder *'ammârîja* als auf Kamelrücken befindlich anzunehmen ist oder als auf dem Erdboden aufgeschlagen, wird nicht ohne weiteres klar. Möglich ist bei den Ausdrücken an sich beides. *'Ammârîja* wird gelegentlich (s. DE GOEJE im Glossar zu Arîb, Ṭabarî continuatus) mit *haudaǧ* erklärt, was die Bezeichnung für den mit einem zeltartigen Oberbau versehenen Reitkorb für die Frauen ist (s. JACOB, Altarabisches Beduinenleben [2], S. 28; VON OPPENHEIM, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II, 48 f. mit Abb.), und zur Verdeutlichung der

Beschreibung der Form der ägyptischen Pyramiden verwandt, was uns wieder den Rückschluß auf das Aussehen erlaubt. Eine derartige Kamelreitsänfte heißt auf Arabisch auch mit einem allgemeineren Ausdruck *maḥmil* oder *miḥmal.* Und dieses Wort ist in der modernen Form *maḥmal* aus zahlreichen neueren Schilderungen aus dem Orient wohlbekannt als der Name der „leeren, prachtvoll ausgeschmückten und überdeckten Sänften, welche die muslimischen Fürsten, die in Mekka einen Ehrenplatz beanspruchen konnten“ und können, „jährlich zum Pilgerfeste sandten“ und senden (SNOUCK HURGRONJE, Mekka II, 83). Dieser Brauch ist seit den Tagen des Mamlûkensulṭâns Baibars bezeugt, von LANE, Manners and Customs of the Modern Egyptians (s. Index der verschiedenen Ausgaben, deutsche Übersetzung von ZENKER III, 57 ff.) gut beschrieben und von SNOUCK HURGRONJE (aaO.) geschichtlich untersucht. Aus guten Abbildungen des *Maḥmal* (z. B. SNOUCK HURGRONJE, Bilder-Atlas, Tafel V; FRANZ-PASCHA, Kairo, S. 79 und 80) ergibt sich, daß seine Bedeckung in der Tat Pyramidenform hat. Wie er zu der Ehre kam, als Zeichen der Hoheitswürde zu gelten, ist noch nicht geklärt. Das Wahrscheinlichste ist doch, daß es sich um ein religionsgeschichtliches Petrefakt handelt.

Bis zu einem gewissen Grad vermag ein seltsamer Brauch der modernen Beduinen das Wesen des *maḥmal* zu erläutern, der schon von DOUGHTY, Wanderings in Arabia Deserta, I, 61 beigezogen wurde:

> „I understand from grave elders of the religion, that this litter is the standard of the Haj, in the antique guise of Arabia, and yet remaining under the Beduwi; wherein, at any general battle of tribes, there is mounted some beautiful damsel of the sheykh's daughters, whose generous loud Alleluias for her people, in presence of their enemies, inflame her young kinsmens hearts to leap in that martial dance to a multitude of deaths.“

Was DOUGHTY so schildert, ist nichts anderes als die besonders aus BLUNT, Bedouin Tribes, wohlbekannte und von ihr als „a gigantic camel howda“ beschriebene *ʿuṭfa*, die schon DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes, S. 180 zur Erklärung des Ḳarmaṭenzeltes anführte. Wir geben hier die Darstellung von WETZSTEIN in den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie X (1878), S. 389:

> „Ereignet sich einmal der Fall, wo man überzeugt ist, daß der Sieg ohne die äußerste Anstrengung nicht errungen werden könne, so besitzt man in der ʿOṭfa noch ein letztes und in der Tat sehr

drastisches Mittel zur Entflammung der Kampflust. Die ʿOṭfa ist ein aus festem Holze gearbeitetes, länglich-viereckiges, fast ovales und mit Straußenfedern reichgeschmücktes Gitterwerk, welches auf dem Rücken eines starken, gleichfalls aufgeputzten Kamels befestigt wird. Je älter die ʿOṭfa ist, desto mehr besitzt sie die Eigenschaft, das Palladium ihres Volkes zu sein: die der Ruwala, eines größeren ʿAnesa-Stammes der syrischen Wüste, welche ich im Jahre 1860 im Zelte des Phylarchen gezeichnet habe, soll Jahrhunderte alt sein. Vor dem Beginn der Schlacht steigt eine besonders schöne und gefeierte, womöglich die vornehmste Frau oder Jungfrau des Stammes als Braut geschmückt, unverschleiert und — was auf den Araber besonders betörend wirkt — mit aufgelösten Flechten und entblößtem Hals in die ʿOṭfa, reitet vor die erste Schlachtreihe und hält vor der Elite des Heeres, der Jugend des Stammes, um das Intichâ derselben, d. h. die feierliche Zusage, zu siegen oder zu sterben, entgegenzunehmen. Dies besteht in dem Wörtchen liainêki „für deine beiden Augen!“ Darauf bewegt sich die ʿOṭfa gegen den Feind und die Schlacht beginnt. Die größte Metzelei findet natürlich in den Umgebungen der ʿOṭfa statt, auf deren Wegnahme und Verteidigung die Hauptanstrengung beider Teile gerichtet ist. Während des Kampfes stachelt die Insassin der ʿOṭfa, aufrecht stehend und bald hierhin, bald dorthin gewendet, die Ihrigen durch Blicke und Gesten, durch lauten Zuruf und Nennung einzelner, durch Lob und Tadel, durch die trillernden Töne der Zaġrûta (das volkstümliche Frohlocken der Brautjungfern am Hochzeitsfeste) [an]. Nicht selten fiel die gesamte männliche Jugend eines Stammes bei der ʿOṭfa. Doch wurde sie auch oft genommen, was eine mehrere Generationen hindurch unvergessene Demütigung ist, obschon die mitgefangene Schöne ehrenvoll behandelt und gegen ein, freilich sehr hohes Lösegeld zurückgegeben wird. Die ʿOṭfa verbleibt als Tropäe dem Sieger, wenn sie nicht durch einen Überfall der feindlichen Niederlassung zurückerbeutet wird.“

Damit vergl. man, was MUSIL in „Die Kultur“ XI (1910), S. 8 f. berichtet:

„Eine auffallende Institution findet sich bei den Rwala. ... Es ist ein aus dünnen Holzstäben errichtetes, mit Straußenfedern geschmücktes Gestell, das auf dem Lastsattel eines Kameles befestigt wird. Es heißt „abu ẓhûr al-markab“ und findet sich nur bei den Rwala. Kein anderer Stamm hat etwas Derartiges.

Nach ihrer Überzeugung stammt der abu ẓhûr von Rwejl, dem Ahnherrn der Rwala, und wird abu ẓhur (pater aeterni saeculi) genannt, weil es von Generation auf Generation sich forterbt. Abu ẓhûr ist das sichtbare Zentrum . . . aller Stämme ẓana-Muslim, und wer ihn besitzt, ist Fürst all dieser Stämme, die verpflichtet sind, ihm Heeresfolge zu leisten. Jedes Jahr muß vor dem abu ẓhûr eine weiße Kamelin als Opfer dargebracht werden mit den Worten: „Dies ist dein Opfer, o abu ẓhûr!“ Mit dem Opferblute werden die Eckstangen des Gestelles bestrichen. In dem abu ẓhûr hält sich sehr gerne Allâh auf und gibt dem Stamme durch äußere Zeichen seinen Willen kund. Oft sollen die Straußfedern ohne jeden Lufthauch erzittern, zuweilen soll sich das Gestell selbst ununterbrochen nach rechts neigen, das bedeutet ḳudrat min allâh, die Macht Gottes . . . Setzt sich das Kamel mit dem abu ẓhûr in Bewegung, dann folgt ihm der ganze Stamm; wo sich der abu ẓhûr niederläßt, dort wird das Lager aufgeschlagen. Wenn die Rwala von einem mächtigen Feinde hart bedrängt werden und eine Niederlage fürchten, aber nur dann, holen sie den abu ẓhûr und mit ihm an der Spitze greifen sie den Feind an . . .“

Offenbar handelt es sich in beiden Beschreibungen um dasselbe Objekt, eine Art *haudağ*, vielleicht mit den auf der Abbildung bei VON OPPENHEIM (aaO.) sichtbaren Verzierungen. BURCKHARDT, Beduinen und Wahaby (Weimar 1831), S. 116 f. unterscheidet zwar zwischen *merkab* und *otfe* (عتفه); doch scheint sich der Unterschied nach seiner — freilich nicht genügend deutlichen — Beschreibung nur auf Einzelheiten der äußeren Form zu beschränken. Besonders klar erkennen wir in WETZSTEINs Mitteilung, daß die ʿOṭfa der Rwala Jahrhunderte alt sei, die von MUSIL mitgeteilte Etymologie des Namens *ʾAbû Ẓhûr* wieder. Ob diese richtig ist, kann hier nicht untersucht werden. Sie entspricht allerdings unserem Empfinden. Es ist aber nicht zu vergessen, daß *ʾAbu Ẓuhûr* in anderem Zusammenhang auch ganz anderes heißen kann. So ist *ʾAbu ʾẓ-Ẓuhûr* der Name eines Berges in der syrischen Steppe, den M. VON OPPENHEIM aaO. I, 321 offensichtlich richtig „Rückenberg“ übersetzt. Ferner hat einer der Großmeister jener Šîʿiten, von denen die Ḳarmaṭen ein Zweig sind, den mit *ʾAbu ʾẓ-Ẓuhûr* gleichbedeutenden Titel *Ṣâḥib az-Ẓuhûr*, den DE GOEJE (Mémoire sur les Carmathes, S. 19) als „l'homme de la publicité“ faßt. Auch diese Wiedergabe scheint mir nicht so absolut sicher. Natürlich will ich nicht aus dem mehrfachen

Vorkommen des Namens auf historische Abhängigkeit schließen, aber jedenfalls mahnt es zur Vorsicht in der Deutung.

Der bemerkenswerteste Unterschied in den Darstellungen von WETZSTEIN und MUSIL ist der, daß nach jenem die ʿUṭfa wirklich als Tragsänfte für eine Jungfrau dient, um die die Schlacht tobt wie seinerzeit um ʿÂ'iša die Kamelschlacht, während das Zeltgestell nach MUSIL leer zu sein scheint. Bei WETZSTEINs Ausführungen, mit denen DOUGHTY und BLUNT und vor allem aus neuester Zeit LEACHMAN in Geographical Journal *37*. 1911, I S. 267 übereinstimmen, könnte man daran denken, daß dem ganzen Brauch nur die Idee der Verteidigung der Frauen als der Ehre des Stammes zugrunde liege. Nicht bloß bei MUSILs Schilderung ist das ausgeschlossen, sondern auch nach dem Zeugnis von BURCKHARDT, wenn er mitteilt, daß das Kamel mit der *ʿoṭfa* oder dem *markab* von einem Knaben, einer alten Frau oder einem Sklaven geleitet werde. Eine klare Einsicht in die Bedeutung, die der Reiterin zukommt, haben unsere Berichterstatter nicht, vielleicht nicht einmal ihre Gewährsmänner. Auch hier scheinen wir es mit einem kultur- oder näher religionsgeschichtlichen Überbleibsel zu tun zu haben, dessen ursprünglicher Sinn heute nicht mehr verstanden ist. Daraus erklären sich die Abweichungen wohl hinreichend. Für uns aber ist die Frage die, ob wir noch imstande sind, die ursprüngliche Bedeutung des Brauches aufzudecken.

Zur Beurteilung der Nachrichten über heilige Zelte.

Daß die erwähnten Bräuche bei den Hebräern verwandten Stämmen auffallende Parallelen zum heiligen Zelt liefern, das wir aus dem AT kennen lernen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Es wird nicht zu bezweifeln sein, daß *ʿuṭfa* und *maḥmal* religionsgeschichtliche Phänomene sind. Wenn wir es das eine Mal mit einem Zelt auf dem Erdboden, das andere Mal mit einem zeltartigen Aufbau auf Kamelrücken zu tun haben, so ist dieser Unterschied nicht wesentlich, wie z. B. ein Bild des auf den Boden gestellten *maḥmal* zeigen kann. Auf jeden Fall handelt es sich um ein im Sinn des Nomadenvolkes transportables Heiligtum. Daß diese Form des Heiligtums bei Wanderstämmen recht verständlich ist, ist oft betont worden und wird kaum angezweifelt werden. Man hat die erwähnten Erscheinungen denn auch gelegentlich als Parallelen für die altisraelitische Religionsgeschichte verwertet, mehr allerdings als Vergleich für die Lade denn für das Zelt. Daß sie für das Zelt weit besser passen, wird man ohne weiteres zugeben. Auf die meist übersehenen recht wesentlichen Differenzen zwischen ihnen

und der Lade werden wir später noch zu sprechen kommen. Hier genügt es, positiv die engere Zusammengehörigkeit mit dem Zelt betont zu haben.

Die Parallelen selbst bedürfen aber noch der Aufklärung. Die erste Frage, die sich bei der Beurteilung der *ʿuṭfa* erhebt, ist die: Ist das leere oder das bewohnte Tragzelt das Ursprüngliche? Ohne zwingende Beweiskraft für die Beantwortung zu beanspruchen, glaube ich, daß man angesichts der Tatsachen, daß das fragliche Objekt deutlich einem Gebrauchsgegenstand des praktischen Lebens zu entsprechen scheint und daß in den meisten Darstellungen von einer Frau die Rede ist, die darin sitzt, wenigstens die Möglichkeit des Gebrauchs durch Menschen als wesentlich anzusehen hat. Die Personen, denen ein solches Tragzelt zur Benützung dient, sind dann ziemlich sicher ursprünglich als irgendwelche weibliche oder männliche homines religiosi zu denken, nach den vorliegenden Zeugnissen zunächst als heilige Frauen. Daß es auch bei den alten Arabern *kâhina*s gab, wissen wir ja (s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2], S. 137). Vielleicht haben wir auch das Verhalten der ʿÂʾiša in der Kamelschlacht von diesem Standpunkt aus zu beurteilen.

Daß auch bei dem *maḥmal* der Gedanke der praktischen Benützung nahe lag, beweist die Überlieferung, wornach die Sitte dadurch aufgekommen sein soll, daß die Sulṭânin Šağar ad-Durr (648 = 1250) in einem besonders prächtigen Tragzelt die Wallfahrt ausgeführt habe. Diese Begründung ist natürlich unsinnig und der ganze Brauch ist wie so manche andere Dinge des mamlûkischen Hofzeremoniells in seiner historischen Entwicklung noch recht aufhellungsbedürftig. Aber die von der Überlieferung versuchte historische Erklärung hat wenigstens als Beurteilung der Form des Gebrauchs gewissen Wert.

Was wir bei *ʿuṭfa* und *maḥmal* erschließen können, daß sie wahrscheinlich doch ursprünglich bestimmt sind, um eine religiös geweihte Person aufzunehmen, das ist für das geheimnisvolle Zelt der Ḳarmaṭen ausdrücklich bezeugt; nur daß es sich hier nicht um eine Frau, sondern einen Mann, den politischen, militärischen und auch religiösen Führer handelt. Die schöne Geschichte von der Antimonexplosion scheint mir nicht der Beachtung wert, sie ist vielleicht nur böswilliger dummer Klatsch der Feinde, um die Sache der Ḳarmaṭen als Humbug hinzustellen. Was mir als die mit großer Wahrscheinlichkeit den Berichten zugrunde liegende Tatsache erscheint, ist, wie oben schon angegeben, daß das geschlossene Zelt als Ort der inneren Sammlung und Erleuch-

tung diente. Ist das richtig gesehen, so erhalten wir ein Bild von dem Ḳarmaṭenzelt, das mit der aus den Belegen des AT ohne Hineindeutung gewonnenen Vorstellung von dem heiligen Zelt des Jahwekultes aufs engste übereinstimmt.

Soweit wir die uns gegebenen Tatsachen zu Worte kommen lassen, sind die bei den Arabern bezeugten heiligen Zelte offenbar dazu bestimmt, durch Menschen benützt zu werden. Völlig ausgeschlossen erscheint der Gedanke, daß sie ein Götterbild geborgen hätten. Ja, wir können nicht einmal sagen, daß sie in eigentlichem Sinne als Haus der eben nicht materiell gebunden vorgestellten Gottheit erscheinen, sondern nur als Raum, wo sie sich offenbart. Wir sehen, wir kommen genau zu dem Resultat, das unsere Untersuchung der Belege für das heilige Zelt der Israeliten geliefert hat. Haben wir nun irgendwelchen Grund, diesem Resultat zu mißtrauen? Man könnte einwenden, daß unsere arabischen Parallelen durch die Purifikation des Islam hindurchgegangen seien. Das ist bis zu einem gewissen Grade zuzugeben. Aber auch im Gebiet des strengen Islam haben sich überall so grobsinnliche Vorstellungen und Bräuche der Volksreligion erhalten, daß es auffallend wäre, wenn sie hier, wo die reinigende Kraft des Islam beschränkt war, nicht bloß ausgemerzt, sondern zu einem an sich durchaus sinnvollen Neuen umgeformt wären. Ist es nicht im Grunde nur eine Theorie von der Entwicklung der Religionen, die dem Gedanken eines leeren Offenbarungszeltes in der Anfangszeit der israelitischen Geschichte im Wege steht? Oder, wenn man auch diese Theorie an sich unangetastet lassen will, heißt es nicht, die Israeliten für zu primitiv erklären, wenn man diese Theorie auf sie anwenden will? Es scheint mir doch, daß wir die Semiten nicht auf einer Stufe kennen lernen, da sie die Gottheit unbedingt an materielle Objekte gebunden erachteten. Gewiß mögen genug Spuren solcher Auffassung in die Zeit, mit der wir es zu tun haben, hereinragen; aber wir dürfen nach diesen Spuren nicht gewaltsam die ganze religiöse Stufe der Zeit rekonstruieren.

Wenn wir übrigens auf Grund des Materials die Vorstellung ablehnen müssen, daß das Zelt, das im Jahwekult eine Rolle spielte, ein materielles Objekt enthalten haben müsse, das als Träger der göttlichen Gegenwart galt, so setzen wir darum noch lange keinen philosophisch veredelten Gottesbegriff voraus. Wir glauben auch nicht, daß die Vorstellung von Jahwe als dem Himmelsherrn, der im Zelt als dem Abbild des Himmels haust, in so alte Zeit zurückzuversetzen ist. Über die

Höhe der Vorstellung des alten Israel soll damit nichts gesagt sein. Wir wollen nur versuchen, den Quellen ihr Recht zu geben und uns nicht von religionsgeschichtlichen Theorien, die ihre Gültigkeit in manchen Fällen haben mögen, aber doch die Tatsachen nicht überall beherrschen, zu Umdeutungen verleiten zu lassen.

In unserem Fall scheint mir eher eine allmähliche Vergröberung der religiösen Auffassung wahrscheinlich zu sein. Das Zelt, das ursprünglich seine Bedeutung als Stätte hatte, wo Gott sich seinem Getreuen offenbart, das insofern als seine Wohnung bezeichnet werden kann, wird mehr und mehr der Ort, an den Gott gebunden ist; die Religiosität wird verdinglicht: die äußere Hülle steigt in der Wertschätzung. Schließlich erhalten wir dann das monströse Gebilde des PC, die Stiftshütte. Diese Entwicklung, die sich freilich im einzelnen kaum verfolgen läßt, scheint mir im übrigen einen religiösen Fortschritt nicht auszuschließen. Doch soll auf diese Vermutung hier auch kein Nachdruck gelegt werden. Uns ist es hier nur um die erreichbaren alten Vorstellungen von dem heiligen Zelt zu tun. Und der Befund, der sich hiefür ergeben hat, ist durch die beigezogenen Parallelen aus verwandten Kreisen bloß bestätigt worden.

Die Lade.

Während die Erkenntnis, daß die Stiftshütte des PC ein Produkt der priesterlichen Phantasie sei, das Interesse an den doch auch außerhalb des PC vorkommenden Belegen für ein heiliges Zelt lange zu unterdrücken schien, hatte die Lade um so mehr Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Daß sie im israelitischen Kult eine wichtige Stelle einnahm, konnte nie bezweifelt werden; ja auch der Frage, ob nicht auch der Darstellung des PC in diesem Punkt ein gewisses Gewicht beizulegen sei, konnte man sich nicht verschließen. Auf Grund genauer Untersuchung des Quellenmaterials, unter vorsichtiger Vergleichung paralleler Erscheinungen ist die Frage nach dem Wesen der heiligen Lade in einer ganzen Reihe von Arbeiten geklärt worden. Zwei Anschauungen vor allem stehen sich noch jetzt gegenüber. Die früher vorherrschende Meinung, die in der Lade den Behälter für den Gegenstand der Verehrung sah, ist auch neuerdings wieder von SEVENSMA in der Monographie „De ark Gods“ (Diss. Amsterdam 1908) verteidigt worden. Mehr und mehr hat sie aber in jüngerer Zeit der von REICHEL begründeten und am grundlegendsten von DIBELIUS in seiner Schrift „Die Lade

Jahwes" (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 7, auch Diss. Tübingen 1906) ausgeführten Theorie weichen müssen, daß die Lade nichts anderes sei als ein Kastenthron. Das Verhältnis zum heiligen Zelt wurde höchstens gestreift, wie denn auch tatsächlich vom Problem der Lade her nicht viel Anlaß zur Erhebung dieser Frage war. Das Problem der Lade ist wesentlich komplizierter als das des Zeltes, die Beurteilung des reicheren alttestamentlichen Quellenbefundes ist schwieriger, das Verhältnis der Lade zu ähnlichen Objekten religiöser Verehrung unklarer. Dagegen haben wir hier bereits so sorgfältige Untersuchungen, daß vielfach ein Verweis auf sie genügen kann. Besonders die schöne Arbeit von DIBELIUS wird lange als Grundlage dienen können, die nur an manchen Punkten der Nachprüfung und Ergänzung bedarf. Auf sie vor allem weisen, mag auch die Beurteilung oft abweichen und uns bisweilen SEVENSMA nüchterner zu sein scheinen, auch die folgenden Zeilen zurück.

Die alten Berichte über die Lade.

Während die wenigen sicheren Belege für das Zelt meist dem Sagenkreis der Wanderungszeit entstammen und uns die Berichte über die spätere Zeit im wesentlichen nur zu Rückschlüssen auf das Vorhandensein des Zeltes Veranlassung geben, liegt die Sache hinsichtlich der Lade anders. Nur eine Stelle aus den alten Quellenschriften des Hexateuch läßt sich — da Num 14 $_{44}$ b wohl späterer Zusatz ist (s. GRESSMANN in „Schriften des Alten Testaments" I, 2, S. 110) — für die Periode der Wanderung für die Lade geltend machen, dagegen haben wir eine Fülle von Nachrichten über sie, die von der Zeit der festen Ansiedlung sprechen.

Jene eine Stelle, Num 10 $_{33-36}$, die teils zu E gerechnet wird — so von HOLZINGER und BÄNTSCH —, teils zu J — so von GRESSMANN —, während andere, wie PROCKSCH und SMEND, die Verse verteilen oder die Frage der Zuweisung unbestimmt lassen, schließt nach vorn nicht unmittelbar an und zerfällt, da v. 34 ein Einschub ist, wieder in zwei Teile. v. 33 erzählt, daß die Lade (des Bundes)[1] Jahwes dem Volke vorausgezogen sei, um einen Lagerplatz zu bestimmen. v. 35 f., die durch ein umgekehrtes נ aus dem Zusammenhang herausgehoben werden, enthalten die berühmten Signalworte bei Aufbruch und Ankunft der Lade,

[1] Gilt wohl allgemein als Zusatz; s. unten.

die mir trotz SEVENSMAs Kritik (aaO. 80 ff.) den Stempel der echten Altertümlichkeit zu tragen scheinen. Es ist auch das Nächstliegende anzunehmen, daß sie sich wirklich ursprünglich auf die Lade beziehen, obwohl sie selbst die Lade nicht nennen und diese Beziehung darum nicht als unbezweifelbar gelten kann. Dagegen scheinen sie in ihrem ganzen Wortlaut allerdings eher zum Aufbruch zum und der Rückkehr vom Kampf zu passen als zu Aufbruch und Niederlassung auf der Wanderung, und dies um so mehr, als v. 36 a die Annahme der Entstehung des שׁוּבָה im zweiten Spruch aus richtigerem שְׁבָה nicht gerade erleichtert.

Der Passus hat die Bedeutung, daß er der Lade in der alten Überlieferung über die Zeit der Wanderung eine Stelle anweist. Dagegen scheint mir DIBELIUS — trotz GRESSMANNs Einspruch (Mose, S. 353, Anm. 3) — recht zu haben, wenn er über Wesen und Bedeutung der Lade auch aus den Signalworten lieber vorsichtig nichts zu schließen wagt. Diese Vorsicht ist um so mehr geboten, als der Charakter der Verse — ob Kriegs- oder Marschlieder — zweifelhaft ist. Zu beachten ist aber, daß von einem Zelt hier nicht die Rede ist, wenn auch ein solches argumentum ex silentio allein nicht schwer wiegen würde.

Num 10 $_{33-36}$ ist, wie gesagt, das einzige Zeugnis für die Lade im Rahmen der Wanderungssagen, das aus den alten Quellenschriften stammt. GRESSMANN postuliert zwar in sehr geistreicher Weise an verschiedenen Stellen eine ehemalige Erwähnung der Lade, so eben zwischen Num 10 $_{32}$ und $_{33}$, sowie nach Ex 33 $_{6}$ und nach Ex 34 $_{9}$ (GRESSMANN, Mose, S. 236, ferner S. 221 und 230). Aber so glänzend GRESSMANNs Rekonstruktion des Gesamtbildes vom Werden Israels und seiner Religion ist, so viel Takt seine Erklärung im einzelnen auszeichnet, es scheint mir doch zu gewagt, aus dürftigen Bruchstücken ein Gebäude aufzuführen, an dessen Gestalt der Phantasie ein Hauptteil zukommen muß. Jedenfalls werden wir gut tun, uns nicht auf Belege zu stützen, die nicht mehr vorhanden sind. So muß es denn bei der im Zusammenhang der Mosesagen vereinzelten Stelle Num 10 $_{33-36}$ bleiben. Und die Unsicherheit der Eingliederung des Passus in das Ganze der alten Quellenschriften, die Schwierigkeit der Einzeldeutung rechtfertigen es, daß wir oben als Grundbeleg für die Lade nicht ihn, sondern I Sam 1—6 bezeichnet haben.

I Sam 1—6 zerfällt, ob wir nun durch den ganzen Bestand der Samuelisbücher hindurch wirklich die Spuren der aus dem Hexateuch bekannten Sammler oder Richtungen J und E zu erkennen haben oder nicht, jedenfalls in zwei in ihrem Charakter durchaus verschiedene und

gewiß auch in ihren Grundlagen verschieden alte Hälften. In der Jugendgeschichte Samuels I Sam 1—3 wird 3$_{3}$ nur „als bekannt vorausgesetzt“ (BUDDE, Die Bücher Samuel, in MARTIs Kurzem Hand-Commentar, S. 24), daß die Gotteslade ארון אלהים im Tempel des יהוה צבאות (1$_{2}$) zu Silo stand. Aus einzelnen Zügen, wie dem ויבא יהוה ויתיצב in 3$_{10}$ irgendwelche Schlüsse über die Art zu ziehen, auf welche Jahwe mit der Lade verbunden gedacht ist, scheint mir in unbestimmte Wendungen zu viel hineingelegt zu sein.

Im folgenden Abschnitt I Sam 4—6 steht die Lade so im Mittelpunkt des Interesses, daß z. B. KITTEL in ihm eine — und zwar in ihrem älteren Teil wohl noch aus dem 9. Jahrhundert stammende — besondere Geschichte der heiligen Lade sieht. Ausführlich wird der Verlust der Lade, ihr Aufenthalt bei den Philistern und ihre Rücksendung erzählt. Auf gewisse Einzelheiten der Erzählung werden wir später zurückkommen. Im allgemeinen genügt es hier vorläufig, auf die sorgfältige Darstellung von DIBELIUS (aaO. 15) zu verweisen. Ob die Lade hier als Kriegsheiligtum gilt, mag zweifelhaft erscheinen (vgl. GRESSMANN, Mose, S. 353). Treffend aber ist BUDDEs Charakterisierung (aaO. 30): „sie ist nicht nur ein Sinnbild Jahwes, sie verkörpert ihn, sie wird mit seiner Persönlichkeit gleichgesetzt“.

Kurz eingehen müssen wir noch auf die Namen, mit denen in dem erwähnten Abschnitt die Lade bezeichnet wird (vgl. besonders SEVENSMA, aaO. S. 90 ff.). Außer den bunt wechselnden Ausdrücken ארון האלהים und ארון יהוה, neben denen die durch LXX als spätere Erweiterung gekennzeichneten ארון ברית האלהים und ארון ברית יהוה nicht besonders zählen, begegnet in 4$_{4}$ der lange Titel ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים[1], der in dem an I Sam 4$_{1}$—7$_{1}$ anschließenden, die Überbringung der Lade nach Jerusalem berichtenden Stück II Sam 6 in v. 2 wieder anklingt: ארון האלהים אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו. Die Frage ist nun die, ob die beiden Namen oder Prädikate יהוה צבאות und ישב הכרבים „Kerubenthroner“ in besonderem Maß an dem Gott der Lade haften. Der trotz aller aufgewandten Mühe noch nicht befriedigend erklärte Name יהוה צבאות kommt vorzugsweise in der prophetischen Literatur vor; und die Verbindung von Jahwe mit Keruben, in der er meist als Herr von Wetter und Wind erscheint, begegnet sonst auch ohne jede Beziehung auf die Lade. Da an den beiden Stellen, der ersten nach

[1] Die Worte ברית und צבאות fehlen nach LXX.

dem Ausweis der LXX, der zweiten schon nach ihrem schwerfälligen Wortlaut und dem doppelten שם, offensichtlich der ursprüngliche Text gestört ist, so werden beide Prädikate der Gottheit von manchen als spätere Bildungen angesehen, die an unseren Stellen erst nachträglich eingedrungen wären; zuletzt hat SEVENSMA aaO. 94—99 alles zusammengefaßt, was für diese Auffassung spricht. Die Bedenken sind in der Tat nicht gering. Trotzdem scheint ein vollgültiger Beweis dafür nicht erbringbar zu sein, daß die fraglichen Ausdrücke an unseren Stellen Auffüllung sind. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß die Titel wirklich dem Gott der Lade besonders eigen sind. Aber es ist nicht angängig, auf so zweifelhafte Grundlage eine Beweisführung zu bauen. Wenn wir annähernde Sicherheit über das Wesen der Lade erhalten wollen, müssen wir sie von anderer Seite finden. Dann erst könnten eventuell jene Gottestitel als Bestätigung oder Modifizierung Beweiskraft gewinnen. Ehe man aber die Untersuchung etwa mit Hilfe der vergleichenden Religionsgeschichte fortzuführen versucht, muß man sich darüber klar werden, was wir über die äußere Gestalt der Lade wissen. Auch die letzterwähnten Stellen, besonders das Gottesprädikat ישב הכרבים erheischen das dringend. Ist doch die Antwort darauf, ob das Prädikat speziell den Gott der Lade kennzeichnet, unter Umständen wesentlich davon abhängig, wie die Lade zu denken ist.

Die Gestalt der Lade.

Aus den bisher besprochenen Stellen — und das sind nebst einigen inhaltlich unbedeutsamen alle alten Belege für die Lade — können wir über die äußere Gestalt nur entnehmen, daß sie eben ein ארון, d. h. eine Kiste, ein Kasten, eine Truhe und daß sie transportabel war. Wenn DIBELIUS aus diesen alten Stellen schon erkennen will (aaO. 27), daß die Lade ein Thron ist, so vermögen wir ihm darin nicht zu folgen. Das könnte sie darnach vielleicht sein, es ist aber aus den Zeugnissen selbst nicht zu entnehmen.

Im Unterschied von den alten Berichten, die Gestalt und Wesen der Lade nicht erklären, sondern als bekannt voraussetzen, treffen wir im Deuteronomium eine klare und deutliche Vorstellung vom Sinn dieses kultischen Gerätes. Die Lade ist nach Dtn 10 eine hölzerne Kiste, die Mose auf Befehl Gottes anfertigte und in der er die steinernen Gesetztafeln barg. Auf dieser deuteronomischen Vorstellung beruht der nachträglich auch in ältere Stücke eingedrungene Name ארון ברית יהוה. Die

Tatsache, daß das Dtn in der Lade beschriebene Steine voraussetzt, wurde von vielen Forschern als Beweis dafür angesehen, daß sie wirklich irgendwelche Steine enthalten haben müsse.

Auf dem Deuteronomium baut der Priesterkodex weiter. Ihm verdanken wir die einzige ausführliche Beschreibung. Es ist die Anweisung zur Anfertigung des ארון העדות, der Gesetzeslade, wie sie im Sinn des Dtn nun im PC heißt, in Ex 25 $_{10-22}$. Besonders eingehend ist die Beschreibung von SEVENSMA aaO. 1 ff. behandelt. Die Lade soll aus Akazienholz, $2^1/_2$ Ellen lang und je $1^1/_2$ Ellen breit und hoch angefertigt, innen und außen mit Gold bekleidet und mit einem umlaufenden Goldkranz (wo?) versehen sein. Vier goldene Ringe sollen an den vier פעמות (Füßen?) angebracht und durch sie goldüberzogene Holzstangen gesteckt werden, um das Gerät transportabel zu machen. Dazu soll eine כפרת aus Gold hergestellt werden von der Länge und Breite der Lade und zwei goldene Kerube so an den beiden Enden der כפרת angebracht werden, daß sie, gegen einander sehend, ihre Flügel nach oben ausbreitend, die כפרת überdecken. Endlich soll die כפרת über die Lade mit dem Gesetz gelegt werden.

Leider ist über die Gestalt der Kerube nichts gesagt. Ja, die ganze Darstellung ist trotz aller Detailangaben nichts weniger als klar. Dazu kommt, daß verschiedene Ausdrücke nicht sicher zu verstehen sind, so das פעמות und das כפרת, das entweder einfach Deckel oder aber Sühngerät bedeuten muß. Über den Zweck des Ganzen wird dann noch beigefügt v. 22 a:

> Dort will ich mit dir zusammenkommen und mit dir sprechen, von der כפרת aus, von dem Ort zwischen den beiden Keruben, die auf der Gesetzeslade sind.

Die Anschauung, daß Gott gerade über der Deckplatte, zwischen den Keruben sich offenbart, kehrt in den verschiedenen Stücken des PC noch mehrfach wieder, so besonders Lev 16 $_2$ Num 7 $_{89}$.

Es ist nun die Frage, ob der Verfasser des PC die Lade wirklich so beschrieben hat, wie sie in alter Zeit war. Die Frage wird verschieden beantwortet. SEVENSMA spricht der Beschreibung des PC jeden Wert ab. Aber seine Vermutung, daß die Lade vielleicht schon im 10. Jahrhundert abhanden gekommen sei (aaO. 112), scheint mir durchaus unbegründet. Die Wahrscheinlichkeit spricht doch eher dafür, daß sie, wie DIBELIUS (aaO. 126) annimmt, bis zum Untergang des judäischen Staates vorhanden war. Ist das aber der Fall, dann haben wir allen Grund,

die Beschreibung des PC ernst zu nehmen. Gewiß ist es auch dann möglich, daß der Verfasser die Lade nach dem Geschmack seiner Zeit ausgeschmückt vorstellt. Aber in den Hauptzügen hat er sich dann doch gewiß an das Urbild gehalten. Vor allem gilt dies auch von dem strittigsten Detail der Beschreibung, den Keruben. SEVENSMA, S. 32 hält es für ausgeschlossen, daß an der alten Lade Kerube angebracht gewesen seien. Und diese Meinung wird von vielen geteilt. „Daß Keruben an der Lade nicht vorhanden gewesen seien, ist heute beinahe zum Dogma der alttestamentlichen Wissenschaft geworden," muß DIBELIUS, S. 23 sagen. Er selbst wendet sich gegen dieses „Dogma" und bringt in diesem Sinn Ex 25 mit I Sam 4_4 und II Sam 6_2 in Zusammenhang. GRESSMANN, Mose, S. 221 f. folgt ihm darin: „Wenn man überhaupt die Existenz einer Lade für die mosaische Zeit zugesteht, dann muß notwendig auch ein Kerub (oder zwei) angenommen werden." Wenn DIBELIUS, S. 39 aber selbst bemerkt, daß die Ex 25 „angedeutete Stellung der Keruben nicht zu dem alten Ausdruck ישב הכרבים paßt", so fällt damit das Gewicht seiner speziellen Argumentation. Denn wenn man Ex 25 als Stütze dafür gebrauchen will, daß jener Titel Jahwes an den Samuelisstellen echt sei, dann muß es eine richtige Beschreibung der ארון יהוה צבאות ישב הכרבים geben. Andernfalls stützt es eben die Echtheit der fraglichen Worte nicht. Das hat GRESSMANN offenbar empfunden, wenn er in den „Schriften des Alten Testaments" II, 1, S. 15 f. die Stellung der Kerube folgendermaßen denkt:

> Sollte Jahwe auf den Keruben thronen, dann mußten ihre Flügel wagrecht ausgebreitet sein, so daß sie einen Sitz bildeten, auf dem die Gottheit Platz nahm. Vermutlich galt das nur von den innern Flügeln der beiden Kerube, während wir uns die äußern Flügel am Körper anliegend denken müssen, da sie sonst zu weit vom Rand abgestanden und einen Transport der Lade unmöglich gemacht hätten. Ferner muß man sich vorstellen, daß die Kerube an den beiden Schmalseiten der Lade lagern und mit ihrem Oberkörper etwas über den Deckel hinüberragen, das Gesicht einander zugewendet und nach unten gesenkt. Wenn sie dann ihre inneren Flügel ausbreiten, liegen diese unmittelbar auf der Deckplatte der Lade. So sind Deckplatte und Kerubflügel aufs engste miteinander verbunden und beide zusammen dienen als Sitz der Gottheit.

Dieses Bild, dem offenbar die von DIBELIUS, S. 81, Abb. 6 und GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder II, 87, Abb. 162 wiedergegebene

Säulenbasis aus Sendschirli vorschwebt, scheint wirklich die einzige Möglichkeit, die zwei verschiedenartigen Anschauungen zu vereinigen. GRESSMANN muß dabei die von ihm demnach tiergestaltig gedachten Kerube parallelliegend oder stehend annehmen, während wir bei dem Ausdruck in Ex 25 zunächst denken würden, daß sie nicht nur den Kopf gegeneinander drehen, sondern daß sie einander völlig gegenüberstehen. GRESSMANNs Auffassung wird zwar der Vorstellung ohne weiteres gerecht, daß Jahwe auf den Keruben thront. Der Ausdruck von Ex 25 $_{22}$ und den parallelen Stellen, daß er sich zwischen den Keruben offenbart, liegt GRESSMANNs Anschauung aber nicht gerade nahe. So scheint es doch noch sehr zweifelhaft, ob wir die Schilderung von Ex 25 $_{22}$ nach der Wendung ישב הכרבים zurechtlegen dürfen, ob wir mit anderen Worten uns für die Gestalt der Lade nicht auf Ex 25 beschränken und das ישב הכרבים ganz beiseite lassen müssen.

Die Lade als Thron.

Während die früher weitverbreitete Anschauung, daß die Lade entweder Behälter für einen Fetisch oder selbst Fetisch gewesen sei, mehr und mehr aufgegeben zu werden scheint und vielleicht schon deshalb aufgegeben werden muß, weil sie den Israeliten gar zu primitive religiöse Vorstellungen zuschreibt, und SEVENSMAs Vorschlag, sie als Behälter für ein Gottesbild anzusehen (aaO. 108 ff.), darum wenig Zustimmung finden wird, weil sie sich nicht auf bestimmte vorliegende Data stützen kann, scheint gegenwärtig die Auffassung der Lade als eines leeren Throns sich mehr und mehr durchzusetzen.

Vor der Idee eines leeren Gottesthrons haben wir nach den Belegen, die vor allem REICHEL beibrachte, heute keine Scheu mehr. Ja, diese Belege werden sich noch vermehren lassen. Die auffallendste Parallele bietet wohl die Religionsgeschichte des Islam, die trotz des zeitlichen Abstands gewiß beigezogen werden darf. Es ist der *kursî*, der heilige Thronsessel des Muḫtâr. Dieser šîʿitische Revolutionär schleppte nämlich einen verdeckten Stuhl auf einem Maultier mit, der ʿAlî gehört haben sollte, und bei dem seine Anhänger Hilfe und Sieg suchten.[1] Diese rätselhafte Reliquie, über die man bei VAN GELDER, Moḫtar de valsche profeet (Diss. Leiden 1888), S. 90 ff. näheren Aufschluß findet, gleicht in der Tat auf ein Haar der Lade, wenn man sie als Thron

[1] يستنصر به; man vergleiche die Ausdrucksweise, daß vom Zelt der Ḳarmaṭen der Sieg herabkomme, s. oben S. 217.

denkt. Verdächtig wird die Parallele aber dadurch, daß der *kursî* von Muḫtâr selbst der Lade der Israeliten gleichgestellt wird. Wenn die Ultra-Šî'iten den Thron umtanzen, so könnte man das direkt auf kultische Verehrung deuten. Andererseits aber dient er wirklich als Sitz des Vermittlers des göttlichen Willens, wenn einer von Muḫtârs Getreuen von ihm herab orakelt, und tritt in dieser Hinsicht auf eine Linie mit den oben S. 216 ff. besprochenen heiligen Zelten.

Darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß an Stellen wie Ex 25 $_{22a}$ Lev 16 $_{2}$ Num 7 $_{89}$ die Lade oder genauer die Deckplatte, die vor allem nach Lev 16 der Sitz besonderer Heiligkeit ist, als eine Art Thron der Gottheit erscheint. Es spricht für DIBELIUS' Sorgfalt, daß er selbst zu dem Resultat kommt, daß die Idee der Lade als des Thrones Jahwes nicht die herrschende Vorstellung des PC bildet, daß diese vielmehr nach dem Vorgang des Deuteronomiums in der Lade den Behälter des Gesetzes sieht (aaO. 40). Wenn DIBELIUS nun aber jene abweichende Anschauung so erklären zu können glaubt, daß sie der Rest einer älteren Vorstellung sei, so ist dieser Schluß nicht zwingend. Die Zeit des PC liegt von der Werdezeit Israels weit ab; das Deuteronomium bildete eine scharfe Scheidewand und die lebendige Erinnerung an die Vorzeit war durch das Exil gründlich ausgelöscht. Da ist ein Wiederaufleben einer vom Deuteronomium überwundenen Vorstellung zwar nicht unmöglich, aber doch wenig wahrscheinlich. Dagegen legt sich eine andere Assoziation von selbst nahe. Wir kommen mit dem PC in die Periode der persischen Weltherrschaft, die Epoche, in der das Persertum den ganzen Orient in seiner geistigen Kultur tief beeinflußt hat. Wir wissen, wie stark die Einwirkung persischer Ideen auf die Entwicklung des Judentums war. Bedenken wir nun, daß unter den religionsgeschichtlichen Belegen, die REICHEL und DIBELIUS für das Vorkommen transportabler leerer Gottesthrone anführen, Gotteswagen der Achämeniden obenan stehen, so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die späte priesterliche Anschauung von der Deckplatte der Lade als einem Thron von persischen Vorstellungen und persischen Bräuchen beeinflußt ist.

Wir können also die im PC neben einer andern Auffassung der Lade hergehende Deutung als Thron nicht ohne weiteres als Beweis für den ursprünglichen Charakter dieses heiligen Gerätes gelten lassen und müssen sehen, ob es andere Gründe gibt, die diese Auslegung der alten Nachrichten fordern. Die Stellen, die hauptsächlich dafür geltend

gemacht werden, sind bereits oben besprochen. Wir haben schon gesehen, daß sie an sich, da teils ihre ursprüngliche spezielle Beziehung auf die Lade aus äußeren Gründen nicht ganz sicher, teils auch, wenn man jene Beziehung als vorhanden annehmen will, ihre Erklärung noch immer fraglich ist, ein vollwertiges Argument nicht bilden können. Sie könnten höchstens als willkommene Bestätigung dienen, wenn sich aus der Stellung der Lade im Gesamtrahmen der religiösen Anschauungen der Israeliten jene Deutung wahrscheinlich machen ließe. DIBELIUS hat das mit unleugbarem Geschick nachzuweisen versucht. Am wichtigsten ist wohl der Gedanke, den כבוד des thronenden Jahwe mit dem leeren Thron der Lade in Verbindung zu bringen und schließlich die Lade als kosmischen Thron, als Abbild des Himmelsthrones Jahwes zu deuten. Eine Fülle fruchtbarer Anregungen hat DIBELIUS in seinem vierten Kapitel „Die Lade in der israelitischen Religion" beigebracht. Aber was er erreicht, ist doch nicht mehr, als aufzuzeigen, daß mit den Gottesvorstellungen der Israeliten — und besonders der späteren Israeliten — sich die Idee eines Gottesthrones wohl reimen würde. Einen Beweis dafür, daß im Kult der Israeliten ein Thron eine Rolle gespielt haben müsse und daß gerade die Lade diese Funktion gehabt habe, ist er uns schuldig geblieben. In diesem Stück scheint mir die scharfe Kritik, die SEVENSMA aaO. 134—147 an DIBELIUS' Schrift übt, vollkommen berechtigt zu sein.

Noch von anderer Seite her hat die Theorie von DIBELIUS neuerdings Unterstützung gefunden. Man hat aus der Untersuchung der Überlieferung über Mose auch einen Einblick in das Wesen der angeblich von Mose stammenden Lade zu gewinnen versucht. In seinem glänzenden Buch über Mose hat GRESSMANN diesen Versuch unternommen und damit eine Lücke in der Beweisführung von DIBELIUS ausgefüllt, dessen Theorie mit dem bestechendsten Argument stützend. Aus dem jahwischen Stück — so urteilt GRESSMANN —, von dem in Ex 33 $_{18\ 19\ 21}$ 34 $_{5b\ 6a\ 8\ 9}$ Spuren erhalten sind, läßt sich eine uralte, vielleicht von einem midianitischen Helden erst auf Mose übertragene Sage noch erkennen, nach der Mose dem Jahwe auf dem Sinai seinen Thron geraubt, diesen Thron und damit den Gott selbst mit ins Lager der Israeliten gebracht hat (GRESSMANN, Mose, S. 224 ff.): das ist in der Tat eine prachtvolle mythologische Szene. Wir werden uns nicht zu weit von GRESSMANNs Vorstellungskreis entfernen, wenn wir den Thron, der Jahwes eigenes Werk war (S. 230), als ursprünglich aus dem Felsen des Sinai

gehauen denken. Die prosaische Überlegung, daß die historische Lade aus Holz war, kommt der schöpferischen Phantasie wohl tatsächlich nicht in den Weg. Das schönste Beispiel eines solchen Felsenthrones haben wir ja noch heute, wenn wir mit DALMAN in dem berühmten Felsaltar von Zibb ʿAṭûf in Petra einen Gottesthron zu sehen haben. DALMAN selbst macht (Petra, S. 166 ff., vgl. auch 58 und 79) darauf aufmerksam, daß seine Form der der Lade annähernd entspreche. Und wenn Thron und Lade dasselbe sind, so gewinnt die Blutbesprengung auf die כפרת am Sühntag nach Lev 16 neues Licht: auf der uralten Form des Altars die uralte Art des Opfers.

Man muß gestehen, GRESSMANNs Auffassung hat etwas Faszinierendes. Wer einmal selbst den großen Thronaltar von Petra auf freier Felsenhöhe inmitten der gewaltigen Bergwelt gesehen hat, wird sich dem Eindruck des von GRESSMANN entworfenen Bildes schwer entziehen können. Und doch wird man — wenn auch vielleicht mit schmerzlichem Bedauern — sagen müssen, daß GRESSMANNs Exegese nur ein Versuch, ein gar zu kühner Versuch ist. Und wenn wir uns die Gestalt der Lade, soweit wir sie nach den Quellen rekonstruieren können, wieder vergegenwärtigen, so entschwindet uns das Zauberbild. Würden wir lesen, daß die Israeliten einen rauhen Felsblock als Heiligtum mitschleppten, so könnten wir darin den Thron Jahwes sehen. Der Kasten, den uns die Berichte zeigen, ist kein Gottesthron vom Sinai.

Von welcher Seite wir das Problem auch auffassen, wir werden zwar zugeben, daß die Lade in späterer Zeit bisweilen als Gottesthron vorgestellt ist, wir werden es auch als möglich anerkennen dürfen, daß diese Vorstellung auch früher gelegentlich anklingt, keinesfalls läßt sich aus dem Tatsachenmaterial erweisen oder auch nur zu großer Wahrscheinlichkeit erheben, daß das Wesen der Lade in ihrer Eigenschaft als Thron Gottes aufgeht, ja daß diese Funktion der Lade ihr ursprüngliches Wesen ausmacht. Noch immer besteht das alte Argument zu recht, daß die Israeliten den heiligen Gegenstand als Truhe, als Kasten, als Schrein bezeichnet haben und nicht als Thron. DIBELIUS' Nachweise von kastenartigen Thronsesseln mögen gelungen sein; aber auch einen Kastenthron wird man Thron nennen und nicht Kasten. Und es ist doch etwas daran, daß das Deuteronomium schwer dazu kommen konnte, die Gesetzestafeln in die Tiefe eines Thronstuhles hineinzuphantasieren, dagegen ist es ein sehr naheliegender Gedanke, daß ein ארון, ein Behälter, auch einen Inhalt haben muß.

Was als dieser Inhalt freilich früher gedacht war, bleibt uns bis jetzt ein Rätsel. Unser Resultat ist vorerst ein negatives: die Theorie von DIBELIUS mag manche richtige Gedanken bergen, in ihrer Ausschließlichkeit ist sie aber auf jeden Fall unhaltbar. Ob wir jemals positiv mit Sicherheit über das Wesen der Lade Klarheit erlangen können, mag man überhaupt bezweifeln. Was man erreichen kann, wird wohl stets nur Wahrscheinlichkeitswert haben.

Die Herkunft der Lade.

Die von GRESSMANN rekonstruierte Sage vom Raub der Lade weist in historisch unerreichbare Vorzeit zurück. Historisch haben nach GRESSMANNs Auffassung Mose und Israel Jahwe und seine Lade von dem Wandervolk (Mose, S. 418) der Midianiter übernommen (S. 236 und 447). Die transportable Lade ist ihm gewissermaßen das Sinnbild der Loslösung Jahwes vom Sinai. Sie ist ein Wanderheiligtum, sie ist das Symbol eines Führergottes (S. 207 und 450). Gerade in dieser Hinsicht zieht GRESSMANN die oben erwähnte moderne Parallele des *Abu Ẓhûr al-Markab* bei. In der Tat gibt nach Stellen wie Num 10 $_{33}$ und vor allem I Sam 6 $_{7}$ ff. die Lade selbsttätig den Zugtieren oder Trägern die Richtung an, genau wie bei den Ruala das Kamel mit dem Abu Ẓhûr die Richtung bestimmt oder einst bei den Karmaṭen Jaḥjâ b. Zikrawaih seinem inspirierten Kamel die Führung überließ (s. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes², S. 49).

Wenn GRESSMANN aber — mit Recht — darauf aufmerksam macht, daß das Fahren von der Lade ebenso früh bezeugt ist wie das Tragen, so kommt er eben hiemit auf einen schwachen Punkt in seiner Konstruktion. Es ist sehr charakteristisch, daß die Lade entweder auf den Schultern getragen oder auf einem mit Kühen bespannten Wagen gefahren wird: damit ist unverkennbar gegeben, daß die Lade ihrem Ursprung nach nicht das Heiligtum eines Wanderstammes sein kann. Wie ein solches aussieht, das schildert GRESSMANN ganz deutlich mit dem Zitat aus MUSIL; und ebenso deutlich haben wir das Heiligtum eines Nomadenvolkes vor uns in dem heiligen Zelt. Aber Kühe, die die Lade auf einem Wagen ziehen könnten, gibt es in der Steppe nicht; es gibt auch keine Wege, auf denen der Wagen sich bewegen könnte. Und auch die Vorstellung, daß Männer den heiligen Schrein, die Tragstangen auf ihren Schultern, durch die Wüste sollten transportiert haben, wird man nicht festhalten können, wenn man sich die wirklichen Verhältnisse des

Landes und das Leben der Beduinen vergegenwärtigt. Gewiß ist die Lade transportabel, aber sie ist nicht bestimmt zur ewigen Wüstenwanderung, sondern zur Prozession. Die von GUTHE zur Illustration verwerteten ägyptischen Prozessionsbarken bleiben die nächstliegende Parallele. Damit ist zwar nicht bewiesen, daß die Lade nicht auf der Wanderung durch die Steppe mitgeschleppt werden konnte — das mag ganz wohl geschehen sein —; bewiesen ist aber, daß sie ihre Heimat nicht in der Steppe, sondern im Kulturland hat. Sie mag später bei besonderen Anlässen hervorgeholt worden sein, um ihre besondere Kraft zu bewähren; aber für gewöhnlich gehörte sie in das Innere, in die cella des Heiligtums: dort finden wir sie I Sam 3 $_3$, wie zu erwarten ist.

Nach den wichtigsten Berichten, die wir über die Lade haben, I Sam 1—6, steht sie im Tempel zu Silo. Sie erscheint als Heiligtum der Josephstämme. Es soll hier nicht verschwiegen werden, daß sich aus dem Zusammenhang der Erzählungen sehr ernste Bedenken erheben, ob dieses Silo an der durch Jdc 21 $_{19}$ deutlich festgelegten Stelle von Seilûn zu suchen sei, ob es nicht in Wahrheit in Benjamin gelegen habe.[1] Dann würde SELLINS Deutung von Dtn 33 $_{12}$ (s. oben S. 215) einen neuen Sinn bekommen. Doch kann diese mit der ganzen Lokalisierung der herkömmlich so unglaublich gutgläubig als bare Geschichte hingenommenen, in Wahrheit sehr dunkeln und verworrenen Samuel-Saul-Überlieferung aufs engste verbundene Einzelfrage hier unerörtert bleiben, da Benjamin jedenfalls auch zu der Josephgruppe gehört.

Ist die Lade ursprünglich kein Wanderheiligtum, so ist damit eigentlich schon gegeben, daß sie ihren Ursprung nicht im Jahwekult hat. Das ist schon lange vermutet worden. Es genügt, hierfür auf DIBELIUS, S. 116 zu verweisen. Ist sie aber ein Heiligtum der Josephstämme, was liegt dann näher, als in ihr, wie schon D. VÖLTER, Aegypten und die Bibel (Leiden 1903), S. 92 f. will, den ארון zu sehen, in dem nach der Überlieferung beim Auszug aus Ägypten die Gebeine Josephs mitgenommen wurden (Gen 50 $_{26}$), die dann in Sichem deponiert wurden (Ex 13 $_{19}$ Jos 24 $_{32}$)?

Beweisen läßt sich diese Kombination natürlich nicht. Wir kommen mit der Frage nach dem ursprünglichen Charakter der Lade über den Bereich der Hypothese einmal nicht hinaus. Die vorgeschlagene Hypo-

[1] Man vergleiche auch das an sich natürlich nicht schwerwiegende Zeugnis des Pilgers Theodosius, das für Silo auf Bêt Silâ östlich von Bêt 'Ûr verweist (s. THOMSEN, Loca Sancta I, 105).

these würde immerhin noch manchen auffallenden Punkt zu erklären vermögen. REICHEL hat doch nicht so unrecht, wenn er von dem ägyptischen Stil der Lade spricht (s. DIBELIUS, S. 95 und 115). DIBELIUS selbst macht S. 87 auf den späteren ägyptischen Kastensarg in der eigentümlichen Gestalt des Sarges des Osiris aufmerksam, den ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 208 f. abbildet und beschreibt:

> „Ein Kasten mit vier Eckpfosten, die sich über den gewölbten Deckel erheben:"

erklärt das nicht am Ende die פעמות von Ex 25 $_{12}$? Und wenn ERMAN weiter sagt:

> „Zu Häupten und zu Füßen des Sarges stehen Figuren von Isis und Nephthys, die den toten Gott beklagen,"

haben wir damit nicht eine Deutung der beiden Kerube, die zwar an sich nicht unbedingt Menschengestalt haben müssen, für deren Verständnis aber auch DIBELIUS, S. 78 auf die geflügelten weiblichen Gestalten ägyptischer Darstellungen hinweist, deren „Urbild wohl die Isis" ist, „die mit ihren Flügeln den Osiris beschützt" (vgl. ERMAN, aaO. 40, Abb. 44)?

In diesem Zusammenhang ist die Frage von Wichtigkeit, ob in den Josephgeschichten der Genesis mythologische Züge stecken. Die Frage ist schon von HUGO WINCKLER (Geschichte Israels II, 75—77), der auch (aaO. II, 95) in der Bundeslade den Sarg des Osiris-Tammuz-Jahwe findet, und vor allem von D. VÖLTER, aaO. 49 ff. in sehr weitgehenden Kombinationen bejaht worden. Ohne daß man WINCKLER und vollends VÖLTER in allen ihren überkühnen Schlüssen beipflichtet, wird man doch, wie auch B. LUTHER bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 148 tut, die Möglichkeit von einem mythologischen Einschlag in den Josephgeschichten anerkennen müssen. Und die Deutung der Lade als eines Tammuzkastens oder Osirissargs ist vielleicht, wie wir gezeigt haben, gar nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wenn auch die spezielle Wendung, die WINCKLER ihr gibt, gewiß unmöglich ist.

Man kann nun freilich mit ED. MEYER, aaO. 288 annehmen, daß alle jene Novellen und Märchen von Joseph, in denen man mythologische Züge entdeckt hat, erst „sekundär auf ihn übertragen sind". Aber man muß doch zum mindesten darnach fragen, warum sie gerade an Joseph angeknüpft sind. Man wird die Wahrscheinlichkeit wenigstens zugeben müssen, daß der Anlaß dazu in seiner Gestalt gegeben war, wenn wir diese auch heute in ihrer Ursprünglichkeit nicht mehr heraus-

schälen können. Jedenfalls wird man auch den Satz ED. MEYERs: „Mit Ägypten hat Joseph an sich gar nichts zu tun" nicht ohne weiteres unterschreiben können.

Man könnte den angefangenen Faden noch weiter spinnen und fragen, ob nicht Aarons goldnes Kalb, das ja offenbar den Stierdienst des Nordreiches repräsentiert — vgl. auch Dtn 33 $_{17}$ —, doch in engeren Verband mit der Lade gehört, als z. B. GRESSMANN, aaO. 207 annimmt, und könnte sich auf Darstellungen, wie den von ERMAN, aaO. 238, Abb. 134 wiedergegebenen Grabstein, auf dem Nephthys den Serapis beschützt, verglichen mit der schon erwähnten Abb. 44, berufen. Doch wollen wir uns auf solche vage Möglichkeiten, bei deren Beurteilung die größte Vorsicht am Platze ist, nicht weiter einlassen und nur noch, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich betonen, daß die Gestalt des Osiris-Apis = Serapis ja viel zu jung ist, um historisch direkt als Urbild in Frage zu kommen.

Dagegen darf wohl für die Beziehung der Lade zu Ägypten noch darauf hingewiesen werden, daß in dem Priestergeschlecht des Heiligtums der Lade zu Silo ägyptische Namen vorkommen wie Pinehas. Und zum Abschluß sei noch bemerkt, daß sich von der angedeuteten Kombination aus auch die Spuren, die auf die Vorstellung der Lade als eines Thrones führen können, wohl erklären lassen. Der Sarg des Gottes ist zugleich sein Sitz. Ist doch auch Osiris nicht bloß gestorben, sondern hat nach seinem Tode neues Leben und neue Kraft gewonnen.

Schlußbemerkungen:

Zelt und Lade im Jahwekult.

Die Untersuchung hat also ergeben, daß in der Überlieferung kein Grund zu der Annahme besteht, daß Zelt und Lade, die später durch David vereinigt erscheinen, schon in ihren Anfängen zusammengehörig gewesen seien. Die Überlieferung bestätigt vielmehr wirklich die Worte LUTHERs (bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 135): „Lade und Zelt schließen sich gegenseitig aus." Wir haben ferner gesehen, daß ein Zelt als Heiligtum eines Wanderstammes die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir werden demnach mit B. LUTHER und ED. MEYER (aaO. 215) als gesichert annehmen dürfen, daß bei den Südstämmen, bei denen ja das „nomadische Ideal" noch so lange nachwirkte, ein

heiliges Zelt den religiösen Mittelpunkt gebildet hat. Ist der Jahwedienst bei den Südstämmen zu Hause, so steht dem nichts im Weg, das Zelt als das ursprüngliche Jahweheiligtum anzusehen.

Im Unterschied vom Zelt hat die Lade in der Überlieferung von der Entstehungszeit der Jahweverehrung eine weniger gesicherte Stelle. Stärker in den Vordergrund tritt sie erst in der Zeit der Ansässigkeit, und zwar bei den Josephstämmen. Wir haben gesehen, daß sie aus einer Beduinenreligion kaum erklärbar ist, ja, daß ihre Verbindung mit dem Jahwekult sekundär zu sein scheint. Der Gedanke, daß ein altes Heiligtum der Josephgruppe später in den Jahwekult übernommen wurde, würde nicht viel Schwierigkeiten machen, wenn wir annehmen dürften, daß diese Stämme erst später zur Jahweverehrung übergingen.

Das führt uns auf die große und schwierige Frage nach der geschichtlichen Verwertbarkeit der Überlieferung von der Entstehung der israelitischen Religion. Mit großem Scharfsinn hat GRESSMANN den historischen Kern aus der sagenhaften Überlieferung herauszuschälen versucht. Wenn etwas aus ihr zu entnehmen ist, so das, daß Mose als Stifter des israelitischen Jahwekultes anzusehen ist. Ebenso bestimmt knüpft die Überlieferung an seinen Namen die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Errettung aus der Ägyptergefahr. Die Tradition von dem ägyptischen Aufenthalt hängt aber gerade an Joseph, also den Nordstämmen. Zu ihnen verweist uns also die Überlieferung von der Stiftung des Jahwekultes (vgl. hiezu GRESSMANN, Mose, S. 386; ganz anders LUTHER bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 165). Wie stimmt das aber zu der Tatsache, daß der Jahwedienst doch nach unserer sonstigen Kenntnis seinen Rückhalt und seine Heimat bei den Südstämmen hatte? Man kann wohl vermuten, daß die inneren Widersprüche sich aus einer Verschiedenheit der Überlieferung bei den Süd-, bezw. Nordstämmen erklären. Soweit bis jetzt die Verteilung des Sagenstoffes auf J und E geglückt ist, muß aber als gesichert gelten, daß die beiden Quellen sich nicht so unterscheiden, daß die eine die südliche, die andere die nördliche Überlieferung böte. Beide geben vielmehr, wenn auch in verschiedener Ausprägung, gesamtisraelitische Überlieferung. Die Gestalt, die der Sagenstoff vor der Ausgleichung gehabt haben mag, liegt nicht mehr vor. Wenn wir versuchen wollen, einen Weg zu der wirklichen Entwicklung der Dinge zurück zu finden, sind wir auf Hypothesen angewiesen. Um einen Ausweg aus dem Labyrinth zu finden, wendet sich GRESSMANN gegen die meist angenommene scharfe

Scheidung von Nord- und Südstämmen. Dabei stößt GRESSMANN aber auf eine neue Schwierigkeit, die sich von seiner Auffassung der Vorgänge aus, soweit ich sehe, nicht beheben läßt. Er selbst muß zugeben, daß Juda und die andern Südstämme von Süden her in das Land eingedrungen sind (S. 422 ff.). Das muß, wie GRESSMANN ausführt, gewesen sein, ehe Mose mit seinen Scharen nach Kades kam. Wenn GRESSMANN (Mose, S. 435) nun aber annimmt, daß ganz Israel Jahwe erst durch Mose kennen lernte, so müßte er daraus folgern, daß Juda den Jahwekult erst später angenommen habe. Ja, dafür bliebe dann in Wahrheit nur die Zeit Davids möglich. Denn erst durch ihn wurde die Vereinigung der Nord- und Südstämme wirklich vollzogen. Diese Annahme ist aber doch wohl unmöglich. Denn daß der Jahwedienst gerade bei den Südstämmen seinen eigentlichen Rückhalt hatte, wird nicht zu bestreiten sein.

Wollen wir wenigstens die wichtigsten Resultate von GRESSMANNs Untersuchung festhalten, so bleibt uns, wenn ich recht sehe, nur der von ihm abgelehnte Weg, anzunehmen, daß Jahwe schon vor Moses Zeit von gewissen Stämmen des späteren Gesamtvolks, den Südstämmen, verehrt wurde. Als deren Jahweheiligtum dürften wir dann das heilige Zelt ansehen. Diese Stämme drangen nach Norden vor, und erst nachdem sich in ihre Sitze andere Völker nachgeschoben hatten, kam Mose mit seiner Stammgruppe nach Kades. Er führte bei seinen Stämmen dort den Jahwekult ein, nachdem sie früher andern Göttern gedient hatten. Diese Hypothese böte Raum für die Lade schon in der Wanderungszeit; die Josephstämme hätten sie sich als ihr Heiligtum aus Ägypten mitgebracht, und vielleicht in Kades wäre sie vollends für den Jahwekult adoptiert worden: ein Vorgang, der ja in der Religionsgeschichte keine Seltenheit ist.

Damit hätten wir die unmöglichen Konsequenzen, so gut es geht, vermieden; wir hätten auch eine Grundlage für das Verständnis der verschiedenen Entwicklung der Religion in Nord und Süd gewonnen. Aber es handelt sich doch leider nur um einen Harmonisierungsversuch;[1]

[1] Sowie man sich vom Prinzip aus die Einzelheiten konkret zurechtlegen will, gerät man in Schwierigkeiten. Man beachte z. B., daß in II Sam 7 $_{1-7}$, wenn unsere oben gegebene Beurteilung richtig ist, zwar die im Süden heimische Wertung des Zeltes noch zu erkennen ist, andererseits aber die, wenn GRESSMANN recht hat, gerade an den Nordstämmen haftende Auszugsgeschichte klar vorliegt. Diese letztere hätte also jedenfalls früher allgemeine Anerkennung gefunden als die Lade. Dafür spricht freilich viel, daß

und das Maß seines Anspruchs auf Wahrscheinlichkeit könnte auch nur auf viel umfassenderer Grundlage bestimmt werden, als unsere Einzelfrage sie bietet. Nur den allgemeinen Eindruck können wir nicht verschweigen, daß GRESSMANNs glänzende Darstellung wohl mehr aus der Überlieferung herausholen will, als mit annähernder Sicherheit aus ihr zu entnehmen ist. Man wird eben doch schon viel bälder ein non liquet sprechen müssen, als GRESSMANN dies tun möchte. Und das gilt dann natürlich auch von der Frage nach der Herkunft der Lade.

Über die Geschichte der beiden Heiligtümer können wir nicht viel sagen. Ein Zelt ist ein vergängliches Heiligtum. Aber bei unserer Auffassung liegt auch nicht zu viel an der Identität des als Heiligtum dienenden Zeltes. Insofern ist SELLIN (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament XIII, 174) durchaus zuzustimmen, daß es nicht viel zu besagen habe, daß David offenbar ein neues Zelt für die Lade aufschlägt.

Angesichts der Möglichkeit, daß die Lade ursprünglich der Josephsarg gewesen sein kann, erhebt sich aufs neue vielleicht die von WINCKLER gestellte und bejahte Frage, ob dieser Joseph, d. h. also der Gott der Lade am Ende der בעל ברית von Sichem sei. Man könnte sogar versucht sein, den Namen ארון ברית האלהים damit in Verbindung zu bringen und ihn doch für älter zu halten, als gemeinhin geschieht. Es sei wenigstens bemerkt, daß schon VOLZ, Das Neujahrfest Jahwes, S. 50 f. auf II Sam 15_{24} als alten Beleg für diesen Namen hinweist. Doch solange solche Kombinationen sich nur auf vage Vermutungen und Einfälle stützen können, bleibt Zurückhaltnng streng geboten. Wir verzichten daher auf ihre weitere Verfolgung und möchten nur das eine noch betonen, daß bei unserer geringen Kenntnis der ältesten israelitischen Geschichte die Tatsache, daß wir die Lade später in Silo finden, kaum gegen die Identität mit dem in Sichem deponierten Josephsarg geltend gemacht werden kann.

Wenn unsere sicheren Resultate mehr negativer Art sind und wir zur positiven Ergänzung vielfach, wie oft betont, nur Vermutungen bieten können, so ist das mindestens zu einem guten Teil in der Art begründet, wie die Überlieferung auf uns gekommen ist. Was uns die Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge besonders erschwert, ist

---

die Lade ihre Stellung zu der Jahwereligion erst spät im Lande selbst bekam, aber es erschwert wieder die enge Verknüpfung von Mose und Joseph.

in den einleitenden Worten schon ausgeführt. Wir haben es in dem Werden Israels und bis zu einem gewissen Grad wohl auch in dem seiner Religion mit einem Verschmelzungs- und Ausgleichungsprozeß zu tun. Die Überlieferung in ihre einzelnen Fäden aufzulösen, ist deshalb so schwer, weil sie uns auch in den sogenannten Quellenschriften schon in künstlicher Verflechtung vorliegt. Um so nötiger ist es, scharf zu scheiden zwischen dem oft dürftigen Resultat, das aus den Quellen sicher sich ergibt, und unseren Deutungsversuchen und diese auch deutlich als Versuche kenntlich zu machen.

Nachwort vom 3. X. 1918.

Vorliegende Arbeit wurde vor nahezu drei Jahren beendet, und anderweitige Tätigkeit erlaubte dem Verfasser in der Zwischenzeit keine erneute Durcharbeitung des Stoffes. Auch im Augenblick der Erledigung der Korrektur steht ihm — unmittelbar nach einem Wohnungswechsel — die hiefür nötige Zeit nicht zur Verfügung. Er glaubt aber den Inhalt noch heute vertreten zu können und hofft, daß er auch jetzt noch zur Klärung der Probleme dienen kann. Der Kern der Arbeit ist die Klarlegung des wesentlichen Unterschieds des Ursprungs von Zelt und Lade: das Zelt ist zwanglos zu verstehen als Heiligtum eines Wandervolks, die Lade nur aus einer bodenständigen Kultur heraus. Über ihr eigentliches Wesen werden wir stets auf Hypothesen angewiesen sein. Die Deutung als Thron bleibt m. E. unzureichend; auf der anderen Seite wird die Frage nach dem Inhalt der Lade — dabei muß ich auch nach EERDMANS' mir erst nachträglich zugänglich gewordenen Aufsatz in Expositor 8. ser. III, 1912, S. 408 ff.[1] bleiben — unlösbar sein. Nach unserer Vermutung dürfte sie auch ziemlich müßig sein.

Auf ein nachträgliches Eingehen auf die in der inzwischen erschienenen Literatur enthaltenen Ausführungen zu unserem Thema muß ich im allgemeinen verzichten. Nur eine Arbeit soll, weil eine ganz neue Lösung versuchend, kurz erwähnt sein. REIMPELL geht in einem nachgelassenen Aufsatz in Orient. Lit.-Ztg. 1916, Sp. 326 ff. von den merkwürdigen Felsstufen von Petra aus, in denen er, einer Anregung E. BRANDENBURGs nachgehend, ein von den Midianitern unverstanden übernommenes

[1] E. sieht in der Lade einen Behälter für Steine vom Sinai, die nach Analogie von II Reg 5 17 Jahwes Gegenwart gewährleisten sollten. — Daß wir uns seiner ganzen Auffassung nicht anschließen können, geht aus dem Inhalt unseres Aufsatzes zur Genüge hervor.

hethitisches Gottheitssymbol sieht. Dieses Symbol meint er, habe Mose übernommen und in einem Holzkasten nachgebildet. So anregend REIMPELLs Studie auch ist, so belangreich die Fragen der Felsarchitektur mir auch für die palästinische Archäologie erscheinen, so scheint mir seine Hypothese doch, so lange das Problem der Stufen nicht noch weiter geklärt ist, zu stark in der Luft zu schweben und jedenfalls der ausreichenden Begründung in den gegebenen Tatsachen zu entbehren. Von diesen auszugehen, wie wir es oben versucht haben, scheint uns aber nach wie vor der sicherste Weg[1].

[1 Zur Ergänzung des Nachworts sei dem Herausgeber erlaubt, neben der Arbeit REIMPELLS noch auf eine zweite hinzuweisen, die im Unterschied von REIMPELL mit den „gegebenen Tatsachen“ und insbesondre mit den Angaben der alttestamentlichen Texte in gründlichster Weise rechnet und von da aus zu einer ganz anderen Auffassung der „Lade“ kommt. Es ist das bedeutende Buch von WILLIAM R. ARNOLD, Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews (Cambridge 1917. 170 S.). Nach mit hervorragender Methode geführten Untersuchungen (אפוד ist vielfach Ersatz für ursprüngliches ארון, gerade wie I Sam 15 $_{23}$ און an seine Stelle getreten ist) gelangt ARNOLD zu dem Resultate: Die „Gotteslade“ ist eine heilige Büchse (a sacred box), unter Umständen auch ein etwas größerer heiliger Schrein; ob Büchse oder Schrein enthielt die „Lade“ irgendwie Loose zur Erkundung des göttlichen Willens. Die „Lade“ war nicht nur in einem einzigen Exemplar vorhanden, sondern sie stand in Palästina den Priestern sozusagen an jeder heiligen Stätte zur Verfügung.

K. M.]

[Abgeschlossen den 21. Oktober 1915.]

Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt.

Von Prof. Eduard König in Bonn.

(Fortsetzung.)

3. Mehr oder weniger direkte Gegengründe gegen die Zugehörigkeit der prophetischen Darlegungen zum Gebiete der Poesie.

a) Wenn die prophetischen Äußerungen überhaupt zum Bereiche der Poesie gerechnet worden wären, dann würde man nicht erwarten, daß mitten in der prophetischen Darlegung ein Lied unterschieden oder eine Elegie, resp. ein Spottspruch (*māšāl*) angekündigt oder vom Singen anderer Texte gesprochen werde. Dies geschieht aber an folgenden Stellen:

α) Amos redet zu Israel von „deinen Liedern“ (5_{23}), ebenso von „Lied“ im Zusammenhang mit der musikalischen Betätigung Davids (6_5) und wiederum von den Liedern Israels in 8_3 und $_{10}$. Aber es ist nirgends gemeint, daß er andere und bessere Lieder darbieten will. Ferner Jesaja beginnt in 5_1 mit der Selbstaufforderung „Ich will doch singen von meinem Freunde, (nämlich) ein Lied meines Freundes von seinem Weinberge!“ Also nun will er betreffs seines Gottes, von dem er auch sonst spricht, ein „Lied“ anstimmen, das von v. 1b–6 reicht, und das er selbst durch die deutenden Zeilen in v. 7 vervollständigt. Ebenso ist im Buche Jesaja ein aus prophetischer Quelle stammendes Lied angekündigt in den Worten „An jenem Tage soll dieses Lied im Lande Juda gesungen werden“ (26_1) sowie „Singt Jahwe ein neues Lied!“ (42_{10}), und überhaupt „Lieder“ sind neben den prophetischen Verkündigungen dort erwähnt in 24_9 und 30_{29}. Auch im Buche Jeremia erschallt einmal die Aufforderung „Singet Jahwe!“ (20_{13}), und bei Hesekiel sind nicht bloß die Lieder von Tyrus (26_{13}), sondern auch die „Liebeslieder“ Israels erwähnt (33_{32}).

β) Insbesondere kündigten die Propheten hie und da ausdrücklich eine Elegie an: Am 5_1, wobei seine Ausdrucksweise „Hört dieses Wort, das ich über euch als Qîna anhebe, o Haus Israel!“ von besonderem

Interesse ist, weil sie zeigt, daß er sich bewußt war, andere seiner Worte **nicht** als „Elegie" anzustimmen. Anderwärts droht er, daß die Lieder Israels in Qîna verwandelt werden sollen (8_{10}). Auch Jeremia erwähnt öfters, im Unterschied von seinen Verkündigungen, die Klagelieder Israels (7_{29} $9_{16\ 19}$) und bezeichnet einmal, aber eben nur einmal ausdrücklich eine seiner Verkündigungen als eine Qîna (9_{9}). Hesekiel endlich charakterisiert einen Teil der ihm gewordenen Enthüllungen als „Klagelieder" (2_{10}), führt aber dann tatsächlich nur den und jenen Teil seiner Vorträge als Qîna ein ($19_{1\ 14}$ 26_{17} $27_{2\ 32}$ 28_{12} $32_{2\ 16}$). Auch daraus kann nur der Schluß gezogen werden, daß andere Teile seiner Verkündigungen **nicht** mit der Absicht, Elegien vorzutragen, gesprochen worden sind. Ebensowenig haben sie ihre Darlegungen überhaupt als Maschals gemeint, da sie einzelne Abschnitte ausdrücklich als solche ankündigten: Mi $2_{4a\beta b}$, Hab 2_{6b-17}, Jes 14_{4b-21}, an welch letztgenannter Stelle die LXX das Wort Maschal durch *θρῆνος* wiedergibt[1]; Hes 17_{3-5} und 24_{3-5}[2].

γ) Auch wird ja in den Äußerungen der Propheten ihre mündliche Kundgebung nur einmal (Jes 5_{1}) ein „Singen" genannt, und dort geschieht es vor dem ausdrücklich hinzugefügten Objekt „ein Lied". Von anderen Personen aber wird überhaupt **kein** einziges Mal die mündliche Kundgebung der Propheten als ein „Singen" bezeichnet. Als der Oberpriester Amaṣja den Propheten Amos aus Bethel wegwies, sagte er nicht etwa: „Zu Bethel sollst du nicht fortfahren zu singen", sondern er gebrauchte „zu weissagen" (7_{13}), und diese Vermeidung des Ausdrucks „singen" in bezug auf das Sichäußern der Propheten könnte mit einer langen Reihe von Stellen belegt werden. Daher war es begründet, wenn gesagt worden ist, daß an sich die Darlegungen der Propheten „**nicht** zum Gesangsvortrag bestimmt waren"[3]. Auch wird ja ihre Bezeichnung *nabî'* „Sprecher", so oft auch Äquivalente dafür vorkommen[4], doch an **keiner** Stelle mit „Sänger" vertauscht. Übrigens hat sich auch der Dichter als solcher nicht für einen *nabî'* gehalten[5]. Ebensowenig sind

[1] P. Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils (1910), 21.

[2] In 21_{5b} liegt eine spöttische Verallgemeinerung von Gegnern des Propheten, wahrscheinlich auch mit im Hinblick auf dessen Erzählungen von gottbefohlenen symbolischen Handlungen (4_{1-12} usw.; vgl. darüber in Geschichte usw. 466, Anm. 2).

[3] v. Orelli bemerkt es aaO. 237 ohne Begründung.

[4] z. B. *mēlîṣ* „Interpret" (Jes 43_{27}) usw. in Geschichte usw. 140.

[5] Der Dichter von Ps 74_{9} sagt: „Es gibt keinen nabî' mehr."

die Propheten an irgendeiner Stelle als *môšᵉlîm* „Spruchdichter“ bezeichnet.

Dieser hier vorgeführte Tatbestand ist meines Ermessens von durchschlagender Bedeutung. Da die Propheten nur an bestimmten einzelnen Stellen ausdrücklich gesagt haben, daß sie ein „Lied“ einflechten oder eine spezielle Elegie anstimmen wollten, besteht kein Recht zu der Behauptung, daß sie stets hätten Gedichte vortragen oder, wie z. B. Jeremia, im Qîna-Rhythmus hätten dichten wollen[1].

b) Ein anderer Grund, der direkt gegen die Identifizierung der prophetischen Darlegungen mit der Poesie spricht, liegt in dem verschiedenen Verhältnis der von je anerkannten Poesien Israels und der prophetischen Verkündigungen zur Anwendung der höheren Ausdrucksweise.

In dem Umstand, daß Bestandteile der höheren Diktion[2] in manchen Teilen des prophetischen Schrifttums begegnen, ist oft mit Unrecht ein Grund zur Einreihung der prophetischen Darlegungen unter die poetischen Produkte gesehen worden. So geschah es bei LOWTH, Praelectio XVIII (p. 197), wo er als Anlässe, von der dichterischen Form der prophetischen Verkündigungen zu sprechen, diese aufzählt: „Dialectus poetica, dictio et constructio a pedestri sermone abhorrens“[3]. Ebendieselbe Meinung trifft man bei denen, die in den besonderen (hauptsächlich den längeren) Wortgestalten der höheren Darstellungsweise ein direktes Mittel zur Herstellung des „Metrum“ finden. Dies ist die Ansicht hauptsächlich von LEY[4] und BRIGGS[5]. Zu dieser Meinung neigen naturgemäß auch jetzt noch alle, die in Gefahr stehen, das Prinzip des akzentuierenden Rhythmus mit dem des quantitierenden zu vermischen[6]. Aber wenn das Prinzip des akzentuierenden Rhythmus in seiner Reinheit und ideellen Freiheit als Beherrscher der althebräischen Poesie festgehalten wird, dann kann deren formeller Charakter nicht von den etwa verwendeten

---

[1] Ohne das hier vorgelegte Material beachtet zu haben, meint GUNKEL im Auswahls-AT, 30. Lief. (1915), XLIV, daß Jes 1 $_{10-17}$ 2 $_{2-4}$ 3 $_{12-15}$ 28 $_{1-4}$ und Jer 2 $_{1-3}$ zur „gesungenen Dichtung“ gehören.

[2] Eine vollständige Aufzählung dieser Bestandteile mit Angabe aller Stellen findet sich in Stil. 277—83.

[3] Indem nicht stets festgehalten wurde, daß die Bezeichnung „dialectus poetica“ nur nach der Regel „a parte potiori fit denominatio“ gewählt war, wurde sie leider oft zur Quelle einer fatalen Verwechslung.

[4] JUL. LEY, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues (1875), 6. Vgl. die Kritik über LEY schon in Stil. 331—36.

[5] Ch. A. BRIGGS, General Introduction to the Study of Holy Scr. (1899), 371 f.

[6] Vgl. die Erörterung darüber in Hebr. Rhythmik 22—28, 43, 46.

längeren oder kürzeren Sprachgestalten der höheren Darstellungsweise abhängen. Folglich kann deren teilweises Auftreten in den prophetischen Verkündigungen nicht die poetische Form derselben beweisen. Die Sache verhält sich vielmehr so. Die höhere Ausdrucksweise, die ihre Quellen zum großen Teile in altertümlichen und dialektischen Sprachgestaltungen besaß, wurde sowohl von den Dichtern als auch den Rednern oft als ein besonderer Schmuck ihrer Darstellung bevorzugt.

Aber nicht genug damit, daß das gelegentliche Auftreten von Elementen der höheren Darstellungsweise in den prophetischen Verkündigungen nicht deren Zugehörigkeit zum Gebiete der Poesie erweisen kann, steht die Sache vielmehr folgendermaßen. Das Verhältnis der höheren Ausdrucksweise zur poetischen Darstellung war ein anderes, und zwar engeres, als das Verhältnis dieser Ausdrucksweise zur prophetischen Darlegung. Denn man beobachte nur auch die Dauer dieses Verhältnisses nach beiden Seiten hin! Auch in anerkannt späten Teilen der hebräischen Poesie begegnen Bestandteile der höheren Ausdrucksweise: z. B. *émo* Ps 83 $_{12ab}$; Status abs. auf *ath* 74 $_{19}$; alte Nominativendung *ô* 79 $_{2}$; die Präpositionsform *minni* 74 $_{22}$; *k^{e}mó* 79 $_{5b}$; *^{a}dê* 83 $_{18}$ (vgl. weiter in Stil. 277 ff.). Aber findet sich eine von diesen Formen in den Büchern Haggai, Sacharja 1—8, Maleachi, Daniel? Nein.

Daran zeigt sich auf eklatante Weise, daß das Verhältnis der prophetischen Darlegung zur höheren Ausdrucksweise ein lockereres gewesen ist. Auch in dieser Hinsicht trennt sich also die prophetische Darstellungsart von der dichterischen. Auch darnach gebrauchten die Propheten eine Darstellungsart, die zwichen der poetischen und der einfach prosaischen in der Mitte stand. Es war die rhetorische Prosa.

c) Zugunsten dieses Urteils fällt aber weiter auch der Umstand ins Gewicht, daß die rednerische Darstellungsweise auch nach anderen Zeugnissen tatsächlich mit der poetischen verwandt, aber nicht identisch ist. Denn „den Attikern des 4. Jahrhunderts ist ein Mittelding zwischen Versen und Prosa zuzugestehen“ [1]. Auf klassische Weise ist dies ferner von Cicero ausgesprochen worden, indem er sagte: „Est finitimus oratori poeta, numeris adstrictior paulo“ (De oratore I 16, § 70). Also ein so kompetenter Beurteiler dieser Sache war überzeugt, daß der Redner auch einen gewissen Grad von Rhythmus in seiner Darstellung erstreben müsse, wenn auch nicht den der Dichtung. Die Probe darauf kann man

[1] Blass, Attische Beredsamkeit III 1, 2. Aufl., Vorwort.

ja auch an Ciceros eigenen Reden machen. Man lese nur z. B. wieder einmal den Anfang der ersten Rede gegen Catilina: „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quamdiu etiam furor iste tuus nos eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?“ Die gleiche Beobachtung kann aber auch an anderen Reden gemacht werden. Denn z. B. die Leichenrede BOSSUETs auf Henriette-Marie von Frankreich beginnt folgendermaßen: „Celui qui règne dans les cieux — et de qui relèvent tous les empires, — à qui seul appartient la gloire, — la majesté et l'indépendance, — est aussi le seul qui se glorifie — de faire la loi aux rois — et de leur donner, quand il lui plaît, — de grandes et de terribles leçons“[1].

Es wird ja jetzt auch in der Tat viel von „Prosa-Rhythmen“ oder „rhythmischer Prosa“ oder „rhythmisch gehobener Prosa“ gesprochen[2]. Nun so mag diese mit einem gewissen Maße von rhythmischer Bewegung ausgestattete Prosa doch da gesucht werden, wo sie zuerst zu erwarten ist, und das ist bei den Sprechern Israels.

Also eine dritte Tatsache, die vor der Einbeziehung der prophetischen Darlegungen in den Kreis der poetischen Produkte warnt, ist die Existenz einer mit der Poesie verwandten Darstellungsweise, die nach allgemeiner Anerkennung und in psychologisch erklärlicher Weise meistens in dem Stil der lebhaft fühlenden und zielstrebigen Redner vorliegt[3].

d) Endlich kann bei der Entscheidung dieser Frage viertens auch die Stimme der literarischen Tradition nicht überhört werden. Sie ertönt aber auf zweifache Art, erstens in einer stummen Tatsache und zweitens in ausdrücklichen Urteilen.

Die Tatsache, welche gegen die Annahme von der poetischen Form der prophetischen Verkündigungen spricht, liegt darin, daß schon die Ergänzer und Redaktoren, welche für die Prophetenschriften angenommen

---

[1] Angeführt von E. PODECHARD, L'Ecclésiaste (1912), 141.

[2] z. B. bei GUNKEL, Schöpfung und Chaos (1895), 30. 45 und Genesis, übersetzt und erklärt (1910), XXVIII; CORNILL, Die metrischen Stücke usw. (1901), VIII; ROTHSTEIN, Hebr. Poesie (1914), 46. Von „Prosa mit poetischem Schwung“ spricht SIGMUND MOWINCKEL, Die Komposition des Buches Jeremia (1914), 33 in bezug auf 21 $_{1-10}$ und 34 $_{1-8}$.

[3] Eine gefährliche Vermischung der Dinge zeigt sich z. B. in diesen Worten: „Große Teile der Bibel haben poetischen, bzw. rhetorischen Charakter und [!] zeichnen sich durch (meist vier- oder fünfhebigen) Rhythmus sowie durch strophische Gliederung aus“ (NIV. SCHLÖGL, Die heil. Schriften d. ATs, 1915, Probelieferung, letzte Seite). Die Teile des AT, welche rhetorischen Charakter besitzen, haben keinen „dichterischen“ Rhythmus und keine „strophische“ Gliederung, sonst besäßen sie poetischen Charakter.

werden und zum Teil anzunehmen sind, die poetische Form der Prophetenaussprüche nicht gekannt hätten. Schon Baruch, der vertrauteste Schüler Jeremias, hätte Aussprüche seines Meisters in anderer Form gegeben, als in der er sie gehört haben müßte. Auch sogar die achtzeiligen Knittelverse, in denen Jeremia nach einem neueren Urteile (s. o. S. 177 f.) gedichtet haben soll, würde Baruch z. B. in folgenden Abschnitten vernachlässigt haben: 30 $_2$ f. 31 $_{35-37}$ 33 $_2$ ff. und 34 $_{2-5}$. Das Bedenken, das durch diesen Umstand gegen die Meinung von der poetischen Form der prophetischen Aussprüche erregt wird, ist gewiß in der neueren Zeit mit Unrecht übersehen worden. Und nun gesellt sich dazu noch der ausdrückliche Einwand der literarischen Tradition, wie er schon vom 4. Jahrhundert an laut wird. Denn HIERONYMUS sagt in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Buches Jesaja: „Niemand meine, daß die Propheten bei den Hebräern durch ein Metrum gebunden würden und eine Ähnlichkeit mit den Psalmen hätten". Ebenso bemerkte sein Zeitgenosse, der Syrer ADRIANOS, in seiner *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* (§ 134), daß die Aussagen „des Jesaja, Jeremia und der in ihrer Periode lebenden Propheten in ungebundener Rede geschrieben seien, im Unterschied von den Psalmen Davids usw."[1].

Also auch dies muß bei der Prüfung der Ansicht beachtet werden, die von mir (s. o. S. 169) betreffs des Verhältnisses der prophetischen Äußerungen zum Bereiche der Poesie vertreten wird[2].

[1] Dieser Punkt wird von JUDA HALLEWI im Buche Al-Chazarî II, § 70 ff. (übersetzt von H. HIRSCHFELD 1885, 99) nicht berührt, aber Abarbanel, in seiner Mantissa ad librum Kosri trennt die Aussprüche der Propheten nicht bloß von den Liedern Moses, Deboras and Davids, sondern auch von den Maschals.

[2] Alle von mir vorgeführten Momente zeigen, daß der Satz, „daß nach dem hebräischen Stilgefühl sich Rede und Dichtung nicht ausschließen" (GUNKEL im Auswahls-AT, 30. Lief. 1915, XLIV), eine unklare und grundlose Annahme enthält.

[Schluß folgt im nächsten Jahrgang.]

[Abgeschlossen den 21. Juni 1915.]

Miszelle.

Jdc 11 33.

Zum Sichersten des Sichern gehört die Erkenntnis, daß, wie die Gideongeschichte, so auch die Jephtahgeschichte aus zwei Parallelberichten zusammengearbeitet ist, die sich nicht unwesentlich voneinander unterscheiden. Seit HOLZINGER ist man so gut wie einstimmig der Meinung, zu den Unterschieden der beiden Rezensionen gehöre auch eine Abweichung in Betreff des Gegners, den Jephtah bekämpfte: nach der einen seien es Ammoniter, nach der andern Moabiter gewesen, und auch ich habe bisher diese Anschauung vertreten. Nur SMEND hat ihr (s. ZAW 1902 129 ff.) nachdrücklich widersprochen, aber ohne Erfolg. Einen Beweis dafür, daß es sich bei der Jephtahgeschichte auch irgendwie um Moabiter handeln müsse, findet man neben v. 15–27 namentlich auch in v. 33, wo Aroër den Ausgangspunkt der kriegerischen Unternehmungen Jephtahs bildet. Das versteht man meist von der bekanntesten der drei Örtlichkeiten dieses Namens, dem Aroër nördlich vom Arnon, was deutlich auf Moab weise, wie auch das daneben als Endpunkt genannte Minnith, nach EUSEBIUS 4 Milien von Hesbon gelegen. Aber jenes Aroër kann, wenn es sich um Moabiter handelt, keinenfalls gemeint sein.

Wer etwa den Krieg Napoleons gegen Preußen von 1806 auf 1807 zu erzählen hat, dürfte nun und nimmer sagen: Napoleon durchzog siegreich ganz Preußen von Tilsit bis Wesel. Bei einem doch von Norden kommenden gileaditischen Feinde konnte Aroër niemals den Ausgangspunkt, sondern immer nur den Endpunkt einer etwaigen kriegerischen Unternehmung gegen Moab bezeichnen. Und von Minnith sagt EUSEBIUS ausdrücklich, daß es an der Straße von Hesbon nach Philadelphia gelegen sei, also in der Richtung des Ammoniterlandes, und bei der geringen Entfernung Rabbas von Hesbon (nach BAEDEKER nur 5 Stunden) könnte es schon auf ammonitischem Boden oder doch dicht an der ammoniti-

schen Grenze gelegen haben: es heißt ja auch bezeichnenderweise nicht ועד מנית, sondern ועד בואך מנית. Andere haben deshalb an das ערועֵר אשר על פני רבה in der ארץ בני עמון Jos 13 $_{25}$ gedacht und gewiß mit Recht. War, wofür namentlich SMEND eintritt, das als Wohnort Jephtahs und Ausgangspunkt seines Zuges genannte *Mizpa in Gilead* mit Ramoth Gilead identisch, dessen Gleichsetzung mit er-Remṯe mir trotz BUHLs Widerspruch sicher erscheint, so kam sein Angriff gegen die Ammoniter naturgemäß von Nordosten, und Aroër-Minnith wäre dann genau die Richtung von Nordosten nach Südwesten, wie wir sie erwarten müssen. Und das wird auch gelten, wenn wir mit GUTHEs Bibelatlas dies Mizpa an dem Umm ed-Deredsch ansetzen, wo GUTHE um die Zeit von Christi Geburt ein Masphata und gegenwärtig ein Tell el Maṣfa verzeichnet. Ich muß also behaupten, daß die Angabe *von Aroër bis Minnith* einen Krieg mit Moabitern nicht nur nicht beweist, sondern geradezu ausschließt. Das als dritte Örtlichkeit daneben genannte Abelkeramim ist sicher ammonitisch, da es nach EUSEBIUS 7 Milien von Philadelphia lag. Freilich macht diese dritte Ortsangabe Schwierigkeiten. Wohl wird (עד) בואך auch 1 Sam 17 $_{52}$ und 27 $_{8}$ durch ein ועד weitergeführt, so daß die Ausdrucksweise an sich nicht zu beanstanden ist: aber in beiden Fällen setzt sich die durch בואך bezeichnete Richtung in ועד fort, was hier nicht der Fall wäre. In Abelkeramim den Endpunkt einer andern Richtung zu finden: erst von Aroër bis nach Minnith und dann bis Abelkeramim geht aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht, weil das hätte ausgedrückt werden müssen, und weil Abelkeramim zwischen den beiden Punkten liegt; auch ist die Entfernung von Rabbath Ammon zu gering, um etwa für die Richtung von Osten nach Westen in Betracht zu kommen, falls, was wir nicht wissen, Abelkeramim westlich von Rabba lag. Da ist es allerdings die einfachste Erklärung, in dem ועד אבל כרמים eine aus der andern Relation eingearbeitete Angabe zu sehen. Diese Frage wird sich vielleicht niemals entscheiden lassen: aber als Beweis für eine Moabiterrelation der Jephtahgeschichte muß auf 11 $_{33}$ endgültig verzichtet werden.

Halle a. d. S.

C. H. CORNILL.

Bibliographie[1]

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

Baudissin-Festschrift. — Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag und mit Unterstützung der Straßburger Cunitz-Stiftung hrsg. von WILH. FRANKENBERG und FRIEDR. KÜCHLER. Beihefte zu ZAW 33. Gießen 1918. XI, 436 S. Gr.-8°.

EISSFELDT, O., Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin, s. Baudissin-Festschrift. Beihefte zu ZAW 33 (1918), 1—16; 419 f.

ROGERS, ROBERT W., Rudolf E. Brünnow Gentleman and Scholar, s. The Methodist Review Jan.-Feb. 1918, 66—75.

MVAG 1916, 21. Jahrg. Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Erster Bd. 1917. VIII, 332 S. Gr.-8°. — 1917, 22. Jahrg. Zweiter Bd. 1918. V, 392 S. Gr.-8°.

SWETE, A Bibliography of the Published Works of the Late HENRY BARCLAY SWETE, s. JThSt XIX, 7 (Oct. 1917), 1—19.

FORNEROD, ALOÏS, Henri Vuilleumier. Sa personnalité, s. RThPh 1918, 143—150.

[VUILLEUMIER, H.,] Liste chronologique des publications de M. Vuilleumier, s. RThPh 1918, 151—172.

HUMBERT, PAUL, Wellhausen, s. RThPh Janvier—Mars 1918. 7 S.

†CREELMAN, H., An Introduction to the O. T., Chronologically Arranged. New York 1917.

†FINN, A. H., The Unity of the Pentateuch. An Examination of the Higher Critical Theory as to the Composite Nature of the Pentateuch. Pref. by H. C. G. Moule. London 1917.

†GROENEN, P. G., Algemeene inleiding tot de heilige Schrift. Geschiedenis van den Tekst. Leiden 1917. 8°.

GUNKEL, H., Formen der Hymnen, s. Theol. Rundschau 20, 10./11. (Okt./Nov. 1917), 265—304.

GUNKEL, H., Das Märchen im Alten Testament. Tübingen 1917. 179 S. Kl.-8°. Religionsgesch. Volksbb. II, 23—26.

KÖNIG, ED., Hermeneutik des Alten Testaments mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme. Bonn 1916. VIII, 178 S. 8°.

KÖNIG, ED., Kanon und Apokryphen. Eine geschichtliche Darstellung. Gütersloh 1917. 54 S. 8°. Beitr. zur Förderung christl. Theol. XXI, 6.

KÖNIG, ED., Neueste Fragen der Pentateuchkritik, s. ZDMG 1918, 1/2, 87—110.

WIENER, H. M., A Vital New Element in Old Testament Criticism, s. ThT 1918, III, 164—169.

2. Text und Übersetzungen.

BARDY, G., Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre de Néhémie (II Esdras), s. RB 1918, 1 et 2, 192—199.

---

[1] Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesichte gekommen ist.

Geers, H., Hebrew Textual Notes [Neh 12 $_8$ Hes 30 $_9$ II Sam 20 $_{14}$ Ps 5 $_1$ Hi 12 $_{21}$ Jes 11 $_{15}$ Hes 7 $_7$ Jes 31 $_{8b\,9a}$], s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 129—134.
Kahle, P., Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 247—260.
Lagrange, Fr. M.-J., La révision de la Vulgate par S. Jérome, s. RB 1918, 1 et 2, 254—257.
Lüthi-Tschanz, Karl J., Die Romanischen Bibelausgaben im XVI., XVII. und XVIII. Jahrhundert. Bern 1917. 47 S. Gr.-8°.
†Mager, H., Die Peschittho zum Buche Josua. Diss. Freiburg i. B. 1916. XI, 111 S. 8°.
מגלת אסתר מצוירת ומקושטת מאת יוסף קאפלאן וי. מודר ציריך – פורים – תרעח Liber Estherae. Libelli frons et ornatus a Josepho Kaplan accedunt 6 illustrationes Sigismundi Mohr. In aedibus „Ahaliab", Seehofstr. 18, Zürich. 1918. 32 S. 8°.
†The Old Testament in Greek. According to the Text of Cod. Vat. Ed. by E. A. Brooke and N. McLean. Vol. I. The Octateuch. Part IV: Joshua, Judges, and Ruth. Cambridge 1917. 4°.
Olmstead, A. T., The Greek Genesis, s. AJSL XXXIV, 3 (April 1918), 145—169.
Perles, Fel., Neue Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 125—135.
Reider, Jos., Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila. Philadelphia 1916. 160 S. Gr.-8°.

3. Altes Testament und Altertum.

Clark, W. E., The Alleged Indo-Iranian Names in Cuneiform Inscriptions, s. AJSL XXXIII, 4 (July 1917), 261—282.
Deimel, Anton, Die Rangordnung unter den Tempelverwaltern in Lagaš zur Zeit der Könige von Ur, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 226—232.
Godbey, A. H., The "Rab-Šiṭirtê", s. AJSL XXXIV, 1 (October 1917), 13—20.
Gressmann, H., Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 191—216.
Haupt, P., The Disease of King Teumman of Elam, s. J. of the Soc. of Or. Research I, 2 (October 1917), 88—91.
Hommel, Eberh., Etruskisch *fala(n)dum* = lateinisch *pălātum* und ein alter Name des Himmelsgottes, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 233—252.
Hüsing, Georg, Der elamische Gott Memnon, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 35—68.
Jeremias, Alfred, Die sogenannten Kedorlaomer-Texte, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 69—97.
Kinscherf, Ludw., Festlied zum Einzug des Königs in Êanna (aus der Zeit der Dynastie von Isin), s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 98—108.
Landersdorfer, P. S., Das assyrisch-babylonische Pantheon im vierten Jahrh. n. Chr., s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 109—118.
Langdon, S., The Toledo Collection of Cuneiform Tablets, s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 123—128.
Langdon, S., The Gardener in the Epic of Paradise, s. ET XXIX, 5 (Febr. 1918), 218—221.
Luckenbill, D. D., The Name Hammurabi, s. JAOS 37, 3 (Oct. 1917), 250—253.
Maynard, J. A., Studies in Religious Texts from Assur, s. AJSL XXXIV, 1 (Oct. 1917), 21—59.
Maynard, J. A., Babylonian Patriotic Sayings, s. J. of the Soc. of Or. Research I, 2 (Oct. 1917), 85—87.
Mercer, S. A. B., Sumerian Morals, s. J. of the Soc. of Or. Research I, 2 (October 1917), 47—84.
Moret, A., Le lotus et la naissance des dieux en Égypte, s. JA IX 3 (Mai-Juin 1917), 499—513.
Nielsen, Ditlef, Über die nordarabischen Götter, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 252—265.
†Obbink, H. Th., Het Bijbelich Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen. Utrecht 1917. VII, 167 S. mit 9 Abbild. 8°.
Olmstead, A. T., The Political Development of Early Babylonia, s. AJSL XXXIII, 4 (July 1917), 283—321.
Peiser, F. E., Apis in der Bibel?, s. OLZ 1917, 10, Sp. 303—305.
Pinches, Th. G., The Babylonian Paradise and its Rivers, s. ET XXIX, 4 (Jan. 1918), 181—184.
Pinches, Th. G., The Babylonian Paradise and its Rivers, s. ET XXIX, 6 (März 1918), 288.

Röck, Fritz, Die Stimmen des Wettergottes, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 270—283.
Schroeder, Otto, Eine Götterliste für den Schulgebrauch, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 175—181.
Unger, Eckhard, Zu den Reliefs und Inschriften von Balawat, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 182—190.
Ungnad, Arthur, Sumerische Handerhebungsgebete, s. OLZ 1918, 5 6, Sp. 116—119.
Ungnad, Arthur, Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung, s. OLZ 1918, 3 4, Sp. 72—75.
Weissbach, F. H., Zu den Inschriften der Säle im Palaste Sargons II. von Assyrien, s. ZDMG 1918, 1 2, 161—185.
Wiedemann, A., Der Apis als Totenträger, s. OLZ 1917, 10, Sp. 298—303.
Zimmern, H., Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 213—225.

4. Exegese.

Prentice, Sartell, The Angels of God at Mahanaim, s. JBL XXXVI (1917), 151—157.
Goettsberger, J., Zu Genesis 37, 9—11, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 71—78.
Jensen, P., Die Joseph-Träume, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 233—245.
Francis, J., The Giraffe [Dtn 14, 5], s. ET XXIX, 3 (Dec. 1917), 139.
Hauri, Rud., Das Moseslied Dtn 32. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Religionsgeschichte. Diss. Zürich 1917. IV, 103 S. Gr.-8°.
Gautier, L., 'And who is their Father?' (I Sam. X. 12), s. ET XXIX 8 (Mai 1918), 379 f.
Gampert, Aug., Les «480 ans» de 1 Rois VI, 1, s. RThPh Août-Octobre 1917. 7 S.
†Gordon, A. R., The Prophets of the O. T. London 1917. 8°.
Erbt, W., Zu F. E. Peisers „Jesaja, Kap. 9", s. OLZ 1918, 3 4, Sp. 78—81.
Fullerton, Kemper, The Problem of Isaiah, Chapter 10, s. AJSL XXXIV, 3 (April 1918), 170—184.
Budde, K., Jesaja 13, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 55—70.
Maynard, John A., The Home of Deutero-Isaiah, s. JBL XXXVI (1917), 213—224.
Beer, G., Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes 40—55. Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte 33 (1918), 29—46.
Glynne, W., 'The Sure Mercies of David' [Jes 55 ₃], s. ET XXIX 9 (Juni 1918), 425—427.
Volz, P., Der Prophet Jeremia. Tübingen 1918. V, 55 S. 8°.
Robinson, T. H., The Structure of Jeremiah L, LI, s. JThSt XIX, 74. 75 (Jan. and April 1918), 251—265.
†Dürr, Lorenz, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 und 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildungen. Münster i. W. 1917. XII, 76 S. Gr.-8°.
Erbt, W., Die Fürstensprüche im Hesekielbuche, s. OLZ 1917, 9, Sp. 270—274; 10, Sp. 289—296.
Praetorius, Fr., Bemerkungen zum Buche Hosea. Berlin 1918. V, 106 S. Gr.-8°.
Humbert, P., Les trois premiers Chapitres d'Osée, s. Revue de l'Histoire des Religions 1918, 1—15.
Humbert, P., בּוֹלֵס שִׁקְמִים (Amos VII, 14), s. OLZ 1917, 10, Sp. 296—298; 11, Sp. 350.
Humbert, P., Zu OLZ 1917, 350 [über בלס Am 7 ₁₄], s. OLZ 1918, 1, Sp. 31.
Köhler, Ludwig, Amos. Zürich 1917. 54 S. Gr.-8°.
Bertholet, Alfred, Zu Amos 1, 2, s. Bonwetsch-Festschrift 1918, 1—12.
Marti, K., Zur Komposition von Amos 1 ₃—2 ₃, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 323—330.
Peiser, F. E., Obadiah 6—7, s. OLZ 1917, 9, Sp. 278.
Peiser, F. E., Micha 5, s. OLZ 1917, 12, Sp. 363—367.
Haupt, P., The Septuagintal Addition to Haggai 2: 14, s. JBL XXXVI (1917), 148—150.
Buzy, D., Les symboles de Zacharie, s. RB 1918, 1 et 2, 136—191.
Welch, A. C., Zechariah's Vision of the Lampstand, s. ET XXIX, 5 (Febr. 1918), 239 f.
†Welch, A. C., A Fresh Study of Zechariah's Visions, s. The Hibbert Journ. March 1918.
Freier, Moriz, Luthers Bußpsalmen und Psalter. Kritische Untersuchung nach jüdischen und lateinischen Quellen (Beiträge zur Wissensch. vom AT, Heft 24). Leipzig 1918. VIII, 134. 8°.

Buttenwieser, Moses, Are There Any Maccabaean Psalms?, s. JBL XXXVI (1917), 225—248.
Podechard, E., Notes sur les Psaumes, s. RB 1918, 1 et 2, 59—92.
Eisler, Rob., Jahves Hochzeit mit der Sonne. Ein Neumonds- und Hüttenfestlied Davids aus dem salomonischen „Buch der Lieder“ (zu Psalm 19, 2—7 und I. Kön. 8, 12 f. [53 LXX]), s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 21—70.
Farbridge, M. H., Psalm XXIX 6, s. ET XXIX, 3 (Dec. 1917), 137 f.
Praetorius, F., Bemerkungen zum 49. Psalm, s. WZKM XXX (1918), 331—337.
Kennedy, J., Psalm XLI. 3 [v. 4 sei הֲרִכֹּתָ ‘Thou dost soften’ für הפכת zu lesen], s. ET XXIX, 6 (März 1918), 287 f.
Dembitz, A. A., ותועפת הרים לו (Ps. 95 : 4), s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 139—141.
Praetorius, Fr., Bemerkungen zu den Šīr hammaʿălōt, s. ZDMG 1917, 3/4, 389—400.
†Nagl, E., Psalm 148 in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, s. ThQ 1917/8, 1, 98—104.
Torczyner, H., Nachträge und Berichtigungen zu meinen Proverbiastudien ZDMG, 71, 99—118, s. ZDMG 1918, 1/2, 154—156.
Sheppard, H. W., Note on Proverbs XX. 27, s. ET XXIX, 1 (October 1917), 45.
†Barbaliscia, T. M., Giobbe e Sofocle. Il libro di Giobbe e l'Edipo di Colono di Sofocle. Saggio biblico-letterario. Napoli 1917. 8°.
Löhr, M., Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 303—321.
†Pfeiffer, R., Le Problème du Livre de Job. Diss. Genève 1916. 92 S. 8°.
Ricardo, Job VI 5—7, s. ThT 1918, III, 158—163.
Bertholet, Alfr., Zur Stelle Hohes Lied 4_{8}, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 47—53.
Sheppard, H. W., Ruth III 13^{b}. An Explanation of B's inserted Words, s. JThSt XIX, 74. 75 (Jan. and April 1918), 277.
Ranston, H., Ecclesiastes and Theognis, s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 99—122.
Messel, Nils, Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 355—374.

[Schluß der Bibliographie folgt im nächsten Heft.]

[Abgeschlossen den 19. August 1918.]

4. 11. 18.

BS
410
Z38
Bd.36-37

Zeitschrift für die
alttestamentliche
Wissenschaft

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY